הקדיש

809706 A

מראשית יצירת תפלה זו עד שקבלה את הצורות הנכתיו

מאת

צבי קארל

הוצאת „סנונית" לבוב

לבוב תרצ"ה — 1935



בהוצאת „סנונית" לבוב

יוצאות לאור

משניות מנוקדות

עם באור חדש, מבואות הסתוריים, מדעיים, הערות וציונים

מאת

צבי קארל

לצ"ע יצאו לאור:

מסכת פסחים
" חגיגה

מתוך מאמרי הבקרת שהגיעו לידינו:

„העולם" שנה יג גליון י' תרפ"ה:

— — — אנו רואים שלא הכזיב לנו המחבר והוא באמת גודר הרבה פרצות בפשט לשון המשנה שבידינו. — — — מוטב לנו שיעסקו בבקרת המשנה חכמים משלנו בעלי רגש אחריות מדעית ויהדותית כאחד — והמחבר דנן הוא אחד מהם. — — —

קורא ותיק.

הקדיש

מראשית יצירת תפלה זו עד שקבלה את הצורות הנכחיות.

מאת

צבי קארל



הוצאת „סנונית" לבוב

לבוב תרצ"ה — 1935

לזכר נשמת חמי מר רפאל טויבר ז"ל.

Rabinowitz 11 Apr. 1935 (Schiff.)

הקדמה

הספר הזה, אשר אני נותן היום לפני הקורא, תעודתו להראות את אופן התפתחות תפלת ה„קדיש" מראשית יצירתה עד שקבלה את הצורות הנוכחיות. היא תראה לעינינו כאילן הצומח, אשר לא לפתע פתאום יתגלה בכל הדרו, אלא לאט לאט יגדל וישגשג, פעם בפעם הוא משלח פארה אחר פארה ולפרקים מתדבק בו גם נופו של אילן אחר הנקשר בו ע"י הרכבה עד שיצא כלול ביפעתו. כי החקירה בתפלת ה„קדיש" תביאנו לידי הכרה, שעל התפלה העיקרית נספחו פעם בפעם מאמרים חדשים גם התמזגו בה במשך הזמן תפלות שונות עד שקבלה את חותמה הנוכחי. במאמריה, אשר בכלל יסודתם בכתבי הקדש, נוכח לדעת, שהאחרונים הלכו בעקבות הנביאים והמשוררים שבכתבי הקודש, אשר דברי הנביאים שקדמום חביבים היו בעיניהם במדה זו עד שהשתמשו בסגנונם במפעליהם הספרותיים. כי אותם המאמרים נעשו, כפי שנוכיח, לתפלה בבית המקדש ואחר כך בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובהזדמנויות אחרות.

תוכן הספר הזה נתפרסם כבר בעיקרו בתור מאמר ב„השלח" כרך ל"ה, ברם התחדשות המהדורא הוא דבר בעתו. כי כרכי „השלח" מתקופת מלחמת העולם, אשר כרך ל"ה הוא אחד מהם, אזלו משוק הספרים והספרות שהופיעה בהם נעלמה מעיני הקהל, עד שכפי הנראה מחבר ערך „קדיש" במאסף „Jüdische Encyklopedie",

לא ראה את מאמרי ה„קדיש" שיצא ב„השלח" כל עיקר, אעפ"י שהוזכר בביבליוגרפיה שם.

במהדורא הנוכחית המאמר שב„השלח" על הרוב לא נשתנה לא בתוכן ולא בסגנון, רק פה ושם ימצא הקורא איזה שנוי עניני או סגנוני. לעומת זה ימצא קצת הוספות, שיש בהן משום הרחבת באור הענינים ששמנו לנושא מחקרנו.

השתדלתי במחקר הזה להוציא לאור תעלומות אחדות. אם הצלחתי במלאכתי ישפטו המומחים לדבר.

לבוב אלול תרצ"ג

צבי קארל

ביבליוגרפיה

ספרים ומאמרים על הקדיש.

לנדסהוט: בקור חולים.

ישכר בר: סדר עבודת ישראל.

אלעזר זלמן סריבסקי: קדיש לעלם.

ר' אהרן הרב בקהיר: הקדיש.

יעקב אוברמיר: Modernes Judentum

דוד די סולה פול: The Old Jewish-Aramaic Prayer The Kaddish Jüdisches Volksblatt Jahrg. I Breslau Befiuer.

א. אלבוגן: Der jüdische Gottesdienst in s. gesch. Entwicklung גם מתורגם לעברית.

צבי קארל: הקדיש (בהשלח כרך ל"ה).

מ. מרמורשטין: Fragmente einer alten Gebetordnung (Monatschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentum שנת 1924)

צ. דושינסקי: יקום פורקן (בס' זכרון המוקדש לזכר ש. פוזננסקי).

שמריהו ליב הורויץ: ספר הקדיש.

יעקובזאן: דער קדיש און זיין בעדייטונג לויט תלמוד, פוסקים ראשונים ואחרונים.

המבורגר: Realencyklopädie ערך קדיש.

Jewish Encyklopaedia ערך קדיש.

אוצר ישראל, ערך קדיש.

Jüdisches Lexikon ערך קדיש.

Jüdische Encyklopädie ערך קדיש.

פתח דבר.

תפלת הקדיש תופסת מקום חשוב ביותר בסדר התפלה שלנו. חזיון זה בא לידי בטוי לא בלבד בעובדה, שהקדיש מלוה תדיר את התפלה העיקרית (תפלת י"ח, תפלת שבע וכיוצא בהן) כאלו נתנו שניהם כרוכין מבית היוצר, אלא גם בזה, שהוא מופיע בהזדמניות שונות. אנו מוצאים אותו בבית המדרש אחרי סיום הדרשה, גם פוגשים אנו בו בבית הקברות בשעת קבורת המתים וגם על היתומים הוטלה החובה לאמרו. עמדתו איפוא החשובה של ה„קדיש" היא היא שהמריצה אותנו לחקות על שרשי אותה התפלה ולנסות לגלות את דרך מהלך התפתחותה ואם הנסיון הזה יעלה בידנו ממילא יפיץ אור גם על עמדתה המצוינת.

קורות תפלותינו העתיקות מזמן יצירתן חתולות בערפל, מלבד תפלות אחדות וביחוד ברכת המינים, שע"ד חבורה וקביעתה יש לנו מסורת נאמנה, אין לנו שום ידיעה ע"ד צמיחתן של יתר התפלות העתיקות. השאלות מתי נולדו ואיזו סבה גרמה ליצירתן ובאיזה אפן נוצרו ומי חברן השאירה המסורת בלי תשובה, כי ההערות הנמצאות בתלמוד בנוגע לשאלותינו אינן מפיצות אור על הפרו בלימה שלנו כל עיקר. כן אמרו „אנשי כנסת הגדולה תקנו להם ברכות ותפלות" (ברכות ל"ג ע"א). אף אם נניח, שהודעה זו היא מסורת שהיתה בידם, הרי אי אפשר לומר שהיא נוגעת לכל הברכות, שהרי לדוגמא ברכת המינים אינה נכללת בהן ובכן

תתעורר השאלה לאיזו ברכות רומזת אותה הודעה. גרועה ממנה היא ההחלטה „תפלות אבות תקנום" (שם כו' ע"ב). כי מלבד שהכתובים שהסמיכוה עליהם לפי פשוטם אינם מעידים כלום, יש לנו בירושלמי (שם פ"ד ה"א) נוסח אחר של אותו המאמר שהוא יותר מתקבל על הלב היינו „תפלות מאבות למדום" וכמובן בצורה זו אינו נותן שום פתרון לשאלותינו. גם במאמ' „תפלות כנגד תמידים תקנום" (ברכות שם) אין למצוא התשובה המבוקשת, כי אם נקבלהו כמו שהוא עדיין לא נדע מתי תקנו התפלות ומי תקנן. אך באמת הודעה זו בכלל מסופקת מאד אחרי שבנוגע לתפלת הערב אין לך דבר בבית המקדש לתלות אותה בו (השוה ירושלמי שם). ומה שאמרה התוספתא ע"ד זה (ברכות פ"ג השוה בבלי ברכות שם) הוא דחוקן כגורל כמעט כל התפלות העתיקות כך היה גם גורלו של הקדיש, שהוא ג"כ תפלה עתיקה, כי גם בנוגע לו לא השאירו לנו הקדמונים שום זכר לזמן צמיחתו ולסבת יצירתו ולאפן התהוותו ולשם מחברו. דומה, שהתפלות העתיקות בכלל לא הונהגו על פי החלטת איזה ועד רשמי אלא שליחי צבור שונים חברו אותן על דעת עצמן והשתמשו בהן בהזדמניות שונות בפומבי שלא על מנת להנהיג אותן בתור חובה לעתיד לבוא ואחרים הלכו בעקבותיהם שלא מדעתם של אלה לא בתור חובה, אלא מפני שכשר הדבר לפניהם וברבות הימים התרגלו להשתמש באותן התפלות עד שחשבו אותן לחובה. ולפי שלא היתה קשורה בהנהגתו בתוך הצבור החלטה רשמית, נשתכחו על הרוב שמות מחברי התפלות וסבות יצירתן וזמנן ואפן התהוותן. אך בכל זאת יש מקום לחקירה להתגדר בו והיא לא פעם תצליח להוציא לאור תעלומה. אנחנו נעשה לנושא מחקרנו כאן כאמור תפלת הקדיש.

הקדיש.

טופסי הקדיש.

בטרם נכנס בעובי חקורה של הענין נציג לפני הקורא נוכח הקדיש של התפלה כפי שאנו מוצאים אותו בסדר ר' עמרם גאון, זו לשונו:

„יתגדל ויתקדש שמיה רבה, אמן 1) בעלמא די ברא כרעותיה. וימליך מלכותיה בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב, אמן, 2) יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך, אמן. 1) וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתקלס שמיה דקודשא בריך הוא. לעילא מכל ברכתא שירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן:

תתקבל צלותהון ובעותהון דכל ישראל קדם אבוהון די בשמיא ואמרו אמן.

יהא שלמא רבא מן שמיא וחיים על כל ישראל ואמרו אמן.

עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום על כל ישראל".

---

1) „אמן" זה אינו אומר המקדש אלא הוא עניה מצד השומעים.

2) ובמחזור ויטרי וברמב"ם הנוסח כאן „ואמרו אמן" וכן הוא בנוסחאות שלנו.

על השנויים בנוסח, שמצינו בסדרי תפלות שונים נעיר בשעת הצורך.

וזאת לדעת, שהקדיש בא לפרקים בצורה ארוכה ולעתים בקצרה. בצורה קצרה בתור חצי קדיש, קדיש חסר, קדיש קצר או קדיש זוטא הוא מופיע אחרי תפלת שחרית בימות החול, לפני תפלת מוסף, ותפלת מנחה ולפני תפלת הערב ולאחריה במוצאי שבת ואחרי קריאת התורה ואף הפורס על שמע בבקר מתחיל בתפלת קדיש הקצר וכן אומר אותו הש"ץ לפני סליחות שאומרים לפני הימים הנוראים. על פי מנהגים מקומיים מספחים קדיש זה גם לחלקים אחרים שבסדר התפלה. תפלת קדיש ארוכה באה בתור קדיש שלם, קדיש גמור או קדיש בתרא בהוספת הפסוקים „תתקבל צלותהון" וכו' „יהא שלמא" וכו' ו„עושה שלום" וכו' ובתור קדיש יתום בהוספת הפסוקים האחרונים מלבד „תתקבל צלותהון" וכו'. תוספה זו מופיעה ג"כ בקדיש של בית הקברות ובקדיש דרבנן.

קדיש שלם אומר הש"ץ בימות החול ובמוצאי שבת אחרי קדושא דסדרא ובשבת ור"ח ויום טוב 1) אחרי תפלת שחרית, בכל פעם אחרי תפלת מנחה ותפלת הערב ותפלת המוספין ואחרי הסליחות. לדברי הרמב"ם נאמרים „תתקבל צלותהון" ושני הפסוקים האחרונים ע"י הקהל ולא ע"י שליח צבור. בזה משתקף מנהג ספרד שבזמנו.

קדיש יתום מופיע תמיד אחר „עלינו" וגם אחרי מזמורים הנאמרים בצבור. ואצלנו רק קדיש זה הוא גם קדיש בתרא.

---

1) בר"ח ויו"ט אחרי אמירת הלל הסמוכה לתפלת שחרית.

קדיש של בית הקברות שאומרים לאחר שקוברים את המת נוסחו הוא על פי סדר ר' עמרם גאון זה:

„יתגדל ויתקדש שמיה רבא. בעלמא דהוא עתיד לחדתא ולאחאה מיתיא ולמבני קרתא דירושלם. ולשכללא היכלא, ולמעקר פולחנא נוכראה מארעיה, ולאתבא פולחנא קדישא דשמיא לאתריה, וימליך קודשא בריך הוא מלכותיה יקריה בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל, בעגלא ובזמן קריב: ועונין יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך. אמן, וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתקלס שמיה דקודשא בריך הוא, לעילא מכל ברכתא שירתא תושבחתא ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן, יהא שלמא מן שמיא וחיים ושובע וישועה ונחמה והצלה 1) לכל ישראל ואמרו אמן: עושה שלום" וכו':

קדיש דרבנן אומרים אחרי הדרשה, הלכית או אגדית. ויש שאומרים קדיש זה בבקר אחרי אמירת „איזהו מקומן" ובריתא דר' ישמעאל בתור דברי הלכה ואחרי אמירת „אין כאלהינו" המכיל ג"כ דברי הלכה וזהו נוסחו על פי הרמב"ם:

„יתגדל ויתקדש שמיה רבא דעתיד לחדתא עלמא ולאחייא מיתיא ולמיפרק חייא ולמיבני קרתא דירושלם ולשכללא היכלא קדישא ולמיעקר פולחנא נוכראה מן ארעא ולאתבא פולחנא דשמייא

---

1) נוסח זה של יהא שלמא וכו' לא נמצא במחזור ויטרי וגם אצלנו אין נוהגין לאמרו.

לאתרית בזיויה ויחודיה וימליך מלכותיה וכולי עד ונחמתא דאמירן בעלמא ואמרו אמן. 1)

על רבנן ועל תלמידיהון ועל תלמידי תלמידיהון דעסקין באורייתא די באתרא הדין ודי בכל אתר ואתר יהא להון ולכון חינא וחסדא ורחמי וסייעתא ורווחא מקדם אבוהון דבשמיא ואמרו אמן. יהא שלמא וכולי (רמב״ם אהבה. סדר תפלות כל השנה).

יסודות הקדיש ותפקידם.

הקדיש הקצר נחלק לשני חלקים. החלק הראשון מתחיל ב„יתגדל" וגומר ב„בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן" והשני מתחיל ב„יהא שמיה" ומסיים ב„בעלמא ואמ־ו אמן". החלק הראשון, שנכנהו בשם „יתגדל", נתחבר בראשונה בלי החלק השני, שנקראהו בשם „יהא שמיה" או „יהא שמיה רבא", שכן גם הטפוס הקדום של הקדיש, שעל פיו נצטיירה דמות דיוקנו של זה, כאשר נוכיח להלן, נמצא במסכת סופרים (פי״ד הי״ב) בלי „יהא שמיה" ומסיים ג״כ ב„ואמרו אמן" כמו „יתגדל". וכן אפשר ללמוד גם מן הסיום „אמן" של „יתגדל" המורה על הפסק הענין, שכן באה מלה זו בתהלים בכל מקום בתור סיום. אמנם מצינו בסוף תהלה אחת את הכתוב „ויאמרו כל העם אמן והלל לה'" (ד״ה א' ט״ז ל״ו)

---

1) אצלנו אומרים בקדיש דרבנן „יתגדל" על פי הנוסח שבסדר התפלה רק מוסיפין על ישראל ועל רבנן וכו'.

דברים הרומזים לכאורה על אמירת הלל אחרי „אמן". ברם כונת הכתוב הוא, שיש שהיו אומרים „אמן" ויש שמלאו פיהם תהלות לה'. ואם לחשך אדם לומר, שעל פי נוסח ר' עמרם גאון ענה הצבור „אמן" אחר „יתגדל ויתקדש שמיה רבא" וכן אחר „יתברך" כלומר באמצע התפלה בנגוד לדעתנו, ש„אמן" הוא סיום דוקא, אף אתה אמור לו, כי עניות אלו הן מזמן מאוחר והראיה שבסוף „יתגדל" כתוב „ואמרו אמן" 1) ובמקומות שהזכרתי לא כתוב „ואמרו", 2) לפי ששם לא היו חייבים לאמרו. אולי מטעם זה השמיטו בסדר ר' עמרם גאון את המלה „ואמרו" בסוף „יתגדל" (עיין הנוסח למעלה) מפני שנשתרש כבר המנהג לענות „אמן" גם באמצע התפלה ולא היתה איפוא סבה לשנות הסגנון בסוף "יתגדל" מזה שלאחר „יתגדל ויתקדש שמיה רבא" ושלאחר „יתברך". ואחרי ששם לא אמר המקדש „ואמרו אמן" אלא הקהל מעצמו אמר כן, הונהג כן אף בסוף „יתגדל", לפיכך כתוב גם כאן כמו שם „אמן" בלי „ואמרו".

הנחתנו ש„יתגדל" היתה בשכבר הימים תפלה בפני עצמה בלי „יהא שמיה" תוכל להסתייע גם מן המלה „ואמרו" (אמן), שהיא באה להורות לצבור, אימתי יענה „אמן". ממנה יוצא, שמדובר כאן בצבור, שחלק חשוב ממנו לא ידע דבר זה מעצמו

---

1) כן הוא ברמב״ם ובמחזור ויטרי.

2) במחזור ויטרי לא תמצא באותם המקומות את המלה „אמן" ועיין שם סי' פ״ז ההערה „ומה שנהגו לומר בסוף קדיש ואחר הרחמנים אמן בברכת המזון" וכו'.

והיה לו צורך בהוראה, רחוק איפא להניח, שדרשו מצבור זה, שיאמר „יהא שמיה רבא" וכו' על פה 1), כי בודאי לא ידע לומר כך. בכלל נראה, שבמקום שחשבו, שהצבור מורכב מעמי הארץ לא דרשו ממנו, שיאמר יותר מענית אמן. כן גם מצינו בדיופלוסטון באלכסנדריה של מצרים, שכשהגיע לענות אמן ה"ה מניף בסודר וכל העם עונין אמן (סוכה נ"א ע"ב) ולא סופר לנו שגם לענות דברים אחרים הניף ה"ה בסודר.

מאידך גיסא ידענו, ש„יהא שמיה" לא היה תמיד מענה הצבור במקור ישן כספרי (האזינו פי' ט"ו) שנינו מאמר זה: „מנין לאומר יהא שמיה רבא מברך שעונים אחריהם לעולמי ולעולמי עולמים" וכו' מה שמורה ש„יהא שמיה" היה הגורם לעניה „לעולמי ולעולמי עולמים", אבל לא הצניה עצמה. ומכיון שיחס „יהא שמיה" לקדיש הוא יחס של מענה מן ההכרח להניח, ש„יהא שמיה" היה גם שבח נפרד מן הקדיש. ובמדרש שהובא בסדר ר' עמרם גאון בתור קדיש של יחיד אחר קדושא דסדרא הוזכרה ענית „יהא שמיה רבא" אחר שירה ולא אחר „יתגדל". נמצאת אתה למד שכשהוזכר בתלמוד „יהא שמיה רבא" או „יהא שמו הגדול מבורך" 2) אי

---

1) ספרי תפלות לא היו נמצאים ביד היחידים בזמן קודם כשהעתקת ספרים לא היתה חזיון גפרץ. ונראה שאפילו שליח צבור היה מתפלל על הרוב על פה ומשום כך חששו לעתים לטרוף דעתו כשיסיח דעתו מתפלתו (השוה ברכות פ"ה מ"ד).

2) ברכות ג' ע"א כא, ע"ב נז ע"א, סוטה מט.

אפשר להחליט, שיש שם רמז לקדיש שלנו. ובאמת אפשר להוכיח ש„יהא שמיה רבא" קדם לקדיש שלנו.

כאשר נוכיח להלן מאוחר הוא „יתגדל" לחורבן הבית. לעמת זה כבר היו משתמשין בתהלת „יהא שמיה" בזמן שבית המקדש היה קיים כפי שאפשר להסיק מברייתא (ברכות ג' ע"א), אשר זו לשונה: „בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמיה הגדול מבורך 1), הקדוש ברוך הוא מנענע

---

1) יש גורסים בברייתא זו ; „יהא שמיה רבא מברך". אבל נראה, שהנוסח „יהא שמיה הגדול מבורך" הוא הנכון והוא קודם לנוסח „יהא שמיה רבא מברך". כי בזמן מאוחר רחוק שיעלה על דעתו של המעתיק לתרגם את הנוסח הארמי לעברית, בשעה שהנוסח העברי היה דחוי מכל וכל מתוך התפלה. אבל קרוב הדבר, שהמעתיק עשה לחפך, כלומר, שתרגם את הנוסח העברי לארמית, הואיל והנוסח הארמי היה שגור בפיו כיון שאמרוהו באותה שעה גם בסדר-התפלה. דושינסקי במאמרו על ה„יקום פורקן" (ספר זכרון לכבוד פוזננסקי עמוד 183) מטיל ספק בדבר אם „יהא שמיה רבא מברך" „ויהא שמו הגדול מבורך" הם קלוס אחד וספק זה נתעורר בלבו לרגלי הסגנון המיוחד שהשתמש בו התלמוד בהרצותו עובדה זו: אבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמיה רבא מברך (גירסא זו הובאה בדקדוקי סופרים והנוסח שבדפוס הוא עברי) כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור"ש תלמידי ר' יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין חוץ מן יהא שמו הגדול מבורך (ברכות כ"א ע"ב): שנוי השפה איפוא של „יהא שמיה רבא" המופיע בתחלת הספור ובסופו עורר אצלו הספק האמור. אך לדעתי אפילו אם נניח שגירסת דקדוקי סופרים היא הנכונה אין מקום לאותו ספק. כי בפי הנראה ההבדל הסגנוני שב„יהא שמיה" בא ללמדנו שתלמידה

ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך. מה לו לאב שהגלה את בניו" וכו'. רש"י שם ד"ה אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך אומר „אשרי כל זמן שהיה קלוס זה בתוך בית המקדש" וצדק רש"י בפירושו, כי הקינה ממה לו לאב שהגלה את בניו" באה ללמדנו, שאלמלי הגלות היה נהנה מקלוס זה בביתו. אמור מעתה, שהתהלה „יהא שמיה" נאמרה כבר בבית המקדש בשעה שלא נוצרה עדיין תפלת „יתגדל" כאמור.

ויש לדעת, שהרעיון הכלול בתהלה „יהא שמיה" במרוצת הימים פשט צורה ולבש צורה טרם שנטבע במטבע של „יהא שמיה". פוגשים אנו כתובים כמו „וברוך שם כבודו לעולם" (תהלים ע"ב י"ט) „ברוך ה' לעולם" (שם פ"ט) „ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם" (ד"ה א' ט"ז ל"ו) „ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם" (שם כ"ט י') „יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" (תהלים קי"ג ב'), אשר כולם מבטאים את הרעיון האמור. ג' כתובים הראשונים אנו מוצאים רק בסוף המזמורים כעין חתימה וכן מצינו את הכתוב השלישי מן הנזכרים בברכות התפלה של סדר תעניות שבביהמ"ק בסופן. 1) כתוב ד' מצינו

ר' יוחנן השתמשו בסגנון העברי, לפי שבא"י היו אומרים „יהא שמו הגדול מבורך" כלומר עברית בעוד שבבבל היו אומרים „יהא שמיה רבא מברך" ז"א ארמית (השוה דברי ר' אריה ליב בן שלמה גורדון שהובאו בס' הקדיש לשמריהו ליב הורוויץ צד 44).

1) בברכות פ"ט מ"ה שנינו: כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים מן העולם משקלקלו הצדוקים (כ"ב צריך לגרוס) ואמרו אין עולם

בראש תפלה המיוחסת לדוד המלך. יוצא מן הכלל הכתוב האחרון „יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם", שהוא נמצא בתור עניה על הקריאה „הללו עבדי ה' הללו את שם ה'" והוא הצורה הקדומה של „יהא שמיה", שהוא ג"כ על הרוב עניה על קריאה. מן „יהי שם" וכו' התפתח (אולי בראשונה) הנוכח „להוא שמה די אלהא מברך מן עלמא ועד עלמא" (דניאל ב' כ'), המראה בסופו גם השפעה מן הפסוקים האחרים שהזכרנו.

אמרנו איפא ש„יהא שמיה רבא" היו אומרים כבר בבית המקדש. תתעורר כעת השאלה, באיזו הזדמנות היו משתמשים לאמירת שבח זה?

אלא אחד התקינו שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם. מפרשים, שכל ברכת היו חותמים „ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ברוך אתה ה'" וכו'. והנה כתוב זה כמה שהזכרנו מסיים „מן העולם ועד העולם" ומדוע איפא שנו את מטבע הכתוב? אולי טעמו של דבר שהתקשו בבטוי „ברוך.. עד העולם", כי „ברוך" אינו מבטא בקשה אלא מקיים מעשה שאירע ואפשר לקיים מה שאירע בעבר ובהווה, אבל לא מה שיארע לעתיד לבא, כי באמת המלה „העולם" בכתוב הנזכר הוא מושג זמני. אולם הצדוקים שאמרו אין עולם אלא אחד (השוה אבות דר' נתן פ"ה ה"ב) בהשתדלם להביא ראיה לדבריהם עקמו את הכתוב הנזכר ופירשו המלה „העולם" במובן המקומי והראו, שכבר החכמים הקדמונים עשו תקנה באותו הכתוב בשעה שהשתמשו בו במקדש, לפי שגם הם החליטו שאין עולם אלא אחד. עובדה זו גרמה שהחזירו אח"כ את הכתוב לישנו גם בשעת שמושו במקדש בהנהיגם לומר „מן העולם ועד העולם" כבראשונה. אך קשה לנו להשלים עם הרעיון, שחכמי התורה שנו מטעם

ננסה נא למצוא תשובה על שאלה זו.

אם נקביל את המאמר „יתא שמיה הגדול מבורך" למאמר „יהי עם ה' מבורך", נמצא, ששניהם כמעט שוים הם בצורתם. ההבדל שביניהם הוא שבראשון נשתנה דבטוי „שם ה'" שבמאמר האחרון לבטוי „שמו הגדול". עובדה זו מורה על ענין חשוב מאד. אנו רואים בזה השתדלות שלא להזכיר שם-ה'. נזכורה-נא, שביום-הכפורים בשעת העבודה, כשהיה הכהן-הגדול מזכיר את השם המפורש, היו הכהנים והעם העומדים בעזרה עונים: „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (יומא, פ"ו השוה ירושלמי פ"ג ה"ז ורמב"ם ה' עבודת יוהכ"פ פ"ב ה"ו וה"ז). מאמר זה נרדף עם המאמר „יהא שמו הגדול מבורך" וכו'. ההפרש שביניהם הוא אך בזה, שבמקום „הגדול" השתמשו כאן בבטוי „כבוד-מלכות", כלומר, בתואר אחר, שאינו מעלה ואינו מוריד. ואף כאן אנו מכירים את הזהירות שלא להזכיר שם ה'. כמדומני, שמכיון שבטא הכהן את

האמור את הכתוב. אדמה איפוא, שהמאמר שהזכרנו בראש הערתנו, יש להבין באפן אחר היינו „שמשקלקלו הצדוקים.. אלא אחר" קובע הזמן, מתי היו אומרים „מן העולם" ולפי זה כונת המאמר שבמקדש נשתנה המנהג הקדום שהיו אומרים „מן העולם ועד העולם" בשעה שקלקלו הצדוקים האומרים אין עולם אלא אחד, כי בהיותם מושלים בסדרי בית המקדש הנהיגו לומר „מן העולם" בכדי שלא יטעו בכונת הכתוב ויאמרו שמעולם הזה ומעולם הבא מדובר בו, שנקראו „מן העולם ועד העולם", ועכשיו ידעו כי „מן העולם" הוא מושג זמני (ולפי פירוש זה גם הגירסא „עד העולם" תחת „מן העולם" נכונה). וכאשר גברו הפרושים התקינו לקרוא „הכתוב כצורתו הראשונה.

השם המפורש, לא יכול הצבור המתכון לברך את העצם העליון ששמעו את שמו, להזכיר בברכתו את שם-„הויה". כי להגות את השם באותיותיו הרי נאסר עליו (סנהדרין, פרק חלק, מ"א), ולהזכירו בכנוי גם-כן היה נמנע, כדי שלא יטעו השומעים לחשוב שהוא מדבר על עצם אחר. לפיכך היה אומר במקום „ה'"—„כבוד-מלכות" בכנוי הנמשך על השם, שפירשו הכהן, אין ספק אצלינו שגם „יהא שמיה הגדול מבורך" וכו' הוא שבח, שאמר אותו צבור בשעה ששמע את השם מפורש יוצא מפי הכהן ושבשביל כך החליף את הבטוי „שם-ה'" שבכתוב במלים „שמו הגדול". על בטוי זה מפיץ אור ביחוד מאמר הירושלמי ברכות פ"ז ה"ד, אשר ז"ל: כתיב: ויברך עזרא את ה' אלהי הגדול, במה הוא גדלו? גדלו בשם המפורש (השוה מס' סופרים פי"ג ה"ח). „שמו הגדול"" מובנו איפוא שם המפורש. וידוע ש„בברכת-כהנים" שבמקדש היו אומרים את השם ככתבו (סוטה, ל"ז ע"ב, ול"ח ע"א, תמיד, ל"ג ע"ב' וספרי, נשא), ובודאי היתה אז עניה גם מצד הקהל. אבל נדמה שעניה א לא היתה „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" כעניתם בשעת עבודת יום-הכפורים, אלא ענו „יהא שמו הגדול מבורך". ואפשר גם-כן, שמתחלה היו משתמשים בשתי הלשונות בערבוביה, כלומר: גם בשעת עבודת יוהכ"פ וגם בשעת „ברכת-כהנים" היו עונים השומעים כחפצם: או „יהא שמיה" או „ברוך שם", עד ל בסוף נקבע הדבר לענות „ברוך שם" בשעת עבודת יוה"כ ו„יהא שמיה" בשעת „ברכת-כהנים" 1). ונראה שלא היו אומרים „יהא

1) דעתו של הרמב"ם היא, שהעם היה עונה אחר „ברכת-כהנים": „ברוך

שמיה" מיד לאחר שהזכירו הכהנים את השם, אלא היו ממתינים עד שהשלימו את הברכה, שכן אמרו, ש„ברכת-כהנים" אומרים אותה במקדש ברכה אחת; והטעם-מפני שאין שום הפסק בין חלקיה 1). ובכן על-כרחנו נאמר, שלא ענו „יהא שמיה" אלא לאחר שהשלימו הכהנים ברכת „יברכך". 2)

אם נחזיק בהשערה זו, נוכל להכין, למה קבעו במדינה עָנית „יהא שמיה" אחר תפלת „שמונה עשרה". נראה, אמנם, שלאחר חורבן בית-המקדש לא רצו לבטל אמירת שבח נעלה כזה, שעד עתה לא היה נוהג אלא במקדש, וקבעו אותו אחר „ברכת כהנים", – כלומר, אחר „עושה השלום", שזה היה במדינה סיום „יברכך" – שהיתה נוהגת כבר בזמן שבית-המקדש היה קיים בלי הזכרת השם המפורש בבתי-כנסיות שבמדינה. ואפשר גם-כן, שעוד בבית-המקדש זמן קצר קודם חורבנו היו אומרים „יהא שמיה רבא" וכו' אחר „ברכת-כהנים", שלא היו מזכירים בה את השם המפורש. כי ידענו, שאחר פטירתו של שמעון הצדיק נמנעו אחיו הכהנים לברך בשם, כלומר, בשם המפורש (תוספתא סוטה,

---

ה' יאלהים, אלהי-ישראל מן העולם ועד העולם". אבל דעתו אינה מוכרחת.

1) עיין רש"י, סוטה מ' ע"ב, ד"ה: „שאין עונין אמן במקדש". ותוספות, ד"ה: „יכל כך למה" – ותירוץ התוספות תמוה.

2) גם בעבודת יום הכפורים אנו מוצאים שהמתינו שומעי הודוי מפי כהן גדול עד שגמר ואח"כ ענו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, שהרי בודוי היה מזכיר ג' פעמים את השם (השוה ירושלמי יומא פ"ג ה"ז ובבלי שם ל"ט ע"ב) ובב"ז לא ענו ע"פ המשנה בשכמל"ו אלא פעם אחת ובודאי משום

פי"ג ויומא ל"ט). 1). וקרוב מאד, שאף-על-פי-כן לא פסקו לומר, „יהא שמיה רבא" אחר ברכת-כהנים" כמלפנים. ובכן אפשר הדבר-שעור בזמן שבית-המקדש היה קיים נתפשט מנהג זה ובא מביתי המקדש לבתי-כנסיות. בימי ר' יוסי כבר היו אומרים: „יהא שמיה רבא" גם בבית-המדרש, כלומר, אחר האגדה (קשוה ברכות ג' ע"א) 2).

שהעניה באה אחרי הודוי והיתה מכוונת לבטוי שנשנה ג' פעמים.

1) כך פירשו רש"י ותוספות והרמב"ם – והדין עמהם. כי אין לפרש שנמנעו לברך בכל שם אפילו בכנוי, כיון שבלי שם אין ל„ברכת-כהנים" שום מובן. ואפשר שנשמטה בברייתא מלת ה„מיוחד" אחר „בשם".

2) לדעתי גם „ברוך שם כבנד מלכותו לעולם ועד", שאומרים אחר „שמע" מקורו בקריאת שמע של בית המקדש. כי ידוע שהכהנים היו קורין בכל בקר בבית המקדש פרשה זו (תמיד סוף פ"ד). ודומה שהכהנים היו תמיד בבית המקדש הוגים את השם באותיותיו ובכן גם בק"ש וכאשר שמע העם את השם היה אומר „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". את המנהג לענות אחרי שמע „ברוך שם כבוד מלכותו" וכו' חקו אחר כך בגבולין למרות מה שלא היה צורך בו שם, אחרי ששם אמרו את השם בכנויו. ומשום כך אנו מוצאים פסוק זה אחר שמע בסדר התפלה שלנו, ולפי שבאפן זה נראה כאלו הוסיפו פסוק אחד על פסוקי התורה אמרו אותו בלחש, כדי להבדיל בינו ובין דברי תורה. הספור ע"ד יעקב ובניו, שהם אמרו לו „שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" והוא ענה „ברוך שם" וכו' (עיין פסחים נ"ו.) אינו כמובן אלא דברי אגדה. כיוצא בדבר אתה אומר: „ומנין לאומר ברכו שהם עונים אחריו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ת"ל כי שם ה' אקרא" (ספרי האזינו פי' שו ושם

אמרנו איפוא, ש„יתגדל" ו„יהא שמיה" היו בעצם וראשונה קלוסים נפרדים זה מזה. מה' הסבה שגרמה להתאחדותן של שתי התפלות ?

קשה לומר בענין זה דבר ברור. לי נראה, שרשומיהם של הגורמים להתאחדות זו עדיין נכרים הם ועל-פיהם אפשר לשפוט גם על הסבות עצמן. אבל נתבונן תחלה על תוכן תפלת „יתגדל" ונברח, לאיזו תכלית נתחברה.

יש לדעת שיש בידנו נוסחאות שונים של תפלה זו. כונתי למסכת סופרים 1) פרק י"ד, ולסדר ר' עמרם

נאמר ג"כ „מנין לעומדים כבית הכנסת ואומר ברכו את ה' המבורך שעונים אחריהם ברוך ה' המבורך לעולם ועד". יוכל היות שעניה של „ברכו" נשתנית לפי מנהג המקום וממס' סופרים פ"י ה"ז ופי"ח ה"ז יוצא קצת, שהיו עונים אחרי „ברכו" „יהי שם" (ועיין לקמן) וסבורנו שהעניה „ברוך שם כבוד מלכותו" וכו' היא קדומה) עניה זו לפי דעתי נוצרה ג"כ בבית המקדש כשהזכירו שם את שם ה' בברכו את ה' ככתבו. בעבודת בית המקדש אמנם לא הוזכר בפירוש שאמרו ברכו את ה', אך בלי ספק הפסקא „אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת" (תמיד פ"ו מ"א) יש להבין, שאמר: „ברכו את ה' ברכה אחת". על קריאה זו בודאי ענה הצבור: „ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ומבית המקדש העבר מנהג זה למדינה, אעפ"י שאין כאן מקומו. וכאשר העניה אחרי ברכו רכשה לה זכות אזרח הרשו להם אחדים לענות במקום „ברוך שם כבוד מלכותו" „ברוך ה' המבורך לעולם ועד" או „יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם" כלומר בהזכרת השם החסר שם.

1) מסכת סופרים נתחברה בימי הגאונים (עיין רא"ש, הלכות ס"ת,

גאון 1) שמזכיר נוסח אחר של „יתגדל" בתור קדיש ליחיד. במס' סופרים, שם, נמצא אמנם, שאומר המפטיר: „על הכל יתגדל 2) וישתבח 3) ויתפאר

וצונץ, Gottesdienstliche Vorträge Cap. 6 אבל שם מוזכרים מנהגים מזמן קדום אצל מנהגים מזמן מאוחר. ומאחר שכנראה גם מנהגים מתנגדים זה לזה מובאים שם (השוה פי"ט, הי"א לפ"ב, ה"ז), יש לשער שספר זה אינו מעשה-ידיו של מחבר אחד, אלא פועל מחברים שונים מזמנים שונים.

1) סדר רע"ג נסדר על-ידי חגאון ר' עמרם גופו (ד' תר"ו—ד' תרכ"ד). אבל מכיון שמוזכר שם רע"ג בשמו, מוכרחים אנו לומר, שגם ידי אחרים חלו בספר זה, ויש מי שחושב, שתלמידי רע"ג סדרוהו (עיין הקדמת המעתיק של סרע"ג). ולא רחוק הדבר, שהסדור האחרון מאוחר הוא אף לתקופת תלמידיו.

2) לשון הכתוב: „על כל יתגדל" (דניאל, י"א, ל"ז).

3) מצינו, שמשבחים על הגבורה, כמו „שבחוהו ...כי גבר", „דור לדור ישבח מעשיך וגבורותיך יגידו", ונראה, כי שרש „שבח" הוראת גם כן התגברות, שכן אנו מוצאים „משביח שאון ימים" (תהלים כ"ה ח') „בשוא גליו אתה תשבחם" (שם פ"ט י') שהכונה כפי הנראה התגברות עליהם וזהו אולי ענין „ישתבח", כלומר שישובח על גבורתו. ולפי פירוש זה „יתגדל וישתבח ויתפאר" הוא על פי הכתוב: „לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת". ומה שלא הזכיר „הנצח וההוד" אינו ברור לי. ומצינו כיוצא בו בקדושת ראש-השנה, שהיו אומרים בימי-הגאונים: „ובכן יתגדל שמך, ה' אלהינו", „ובכן תן פחדך" „ובכן תן כבוד", תהלות שנתחברו גם. כן על-פי הכתוב: „לך, ה', הגדולה והגבורה והתפארת" והשמיטו „הנצח וההוד" (עיין תשובות הגאונים שערי תשובה, סי' רצ"ז).

ויתרומם 1) ויתנשא 2) ויתעלה ויתהדר ויתקלס 3) (הנכבד והנורא) 4, שמו של מלך מלכי המלכים 5) הקב"ה בעולמות שברא, העולם הזה והעולם הבא, כרצונו וכרצון כל עמו, בית ישראל (ובמס' סופרים הוצאת יואל ושל מחזור ויטרי נוסף לפני „וכרצון כל עמו" הפסקא „וכרצון כל יראיו") תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה ובזמן קרוב והוא יבנה ביתו בימינו ויחון פלטתנו ופלטת עמו ישראל ברחמיו וברוב חסדיו. בשלום ובחן ובחסד וברחמים המקום הוא יעשה עמנו בעבור שמו הגדול". נקבילה-נא תפלה זו אל התפלה „יתגדל ויתקדש שמיה רבא בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה... ויפרוק עמיה בחייכון וביומיכון ובחייהון דכל

---

1) „ויתרומם" קשור ב„יתגדל", על-פי הכתוב: „ויתרומם ויתגדל על כל" (דניאל י"א, לו). „וישתבח ויתפאר" הוא הוספה מאוחרת, על-פי הכתוב „לך ה' הגדולה" וגו', שהזכרנו כבר (עיין בהערה שלפני זו).

2) לאחר שהזכיר „ויתרומם" הזכיר „ויתנשא", ע"פ הכתוב: „עתה ארומם, עתה אנשא" (ישעיה ל"ג, י'):

3) עיין להלן, ובמס' סופרים הוצאת יואל גרס ויתהלל ולדעתי זה נוסח מאוחר

4) אולי צריך לגרוס: „שמו הנכבד והנורא".

5) התאר הזה נולד לרגלי החלטת מלך אשור, ששריו הם מלכים (ישעיה י' ח') ולרגלי הספור, שאויל מרדך משל על מלכים הרבה (מלכים ב' כ"ה כ"ח) ובא לומר, שאלהיב הוא המושל אף על מלכים, שמלכים אחרים נתונים תחת ידם. מבין התפלות העתיקות מראה תאר זה עוד „על הכל" השני, שנדבר עליו, ו„עלינו לשבח" שבסדר מלכיות בתפלת ר"ה.

בית ישראל בעגלא ובזמן קריב" (נוסח הרמב"ם). ומיד אנו מוצאים, שתפלה אחרונה היא תכנה של הראשונה בנוסח משונה קצת. המאמר „יתגדל" עד „כרעותיה" דומה כמעט מלה במלה לחלק הראשון של „על הכל", שמסיים במלות „בית-ישראל". המאמר: „וימליך מלכותיה... בחייהון דכל בית-ישראל בעגלא ובזמן קריב" הוא הוא המאמר: „תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה ובזמן קרוב". ודומה שהבינו לאחר זמן את המאמר „כרצון כל עמו בית ישראל" שב„על הכל" כאלו הוא נמשך למטה, לאמר שחברו אותו עם „תגלה ותראה מלכותו עלינו" וכשהכניסו אותו לתוך טופס „יתגדל" החליפו את המלה „כרצון" במלת „בחיי" ועי"ז יצא להם שם המאמר „ובחייהון דכל בית ישראל". ומן הפסקא „וכרצון כל יראיו" שב„על הכל" (לפי הנוסח השני שהזכרנו), שגם אותה המשיכו לאחר זמן ל„תגלה ותראה עלינו" אחרי שגם בה החליפו המלה „כרצון" במלה „בחיי" התפתח המנהג להזכיר גם את חיי היראים בתוך „יתגדל" ואותם היראים היו מזכירים בשמותם והם היו ראשי גליות וראשי הישיבות וגדולי הדור ואחרים 1) והפסקא „ויפרוק

---

1) לפי המסופר ע"י ר' נתן הכהן בר' יצחק הבבלי (הובא בספר יוחסין בחגיגה שהיו עורכין לראש גלות בשבת שמנוהו „עומד החזן ואומר קדיש וכשמגיע לבחייכון וביומיכון אומר בחיי נשיאנו ראש גלות, ובחייכון ובחיי דכל בית ישראל". וממה שפרסמו מתוך הגניזה של קהיר יש להזכיר פסקא זו של הקדיש „בחיי נשיאנו ראש הגולה ובחיי ראש הישיבה של גולה ובחייכון" (Gedenkbuch D. Kaufmann) צד 54) ופסקא מתוך קטע אחר המכיל קדיש"

עמיה" 1) כוללת „ויחון פליטתנו ופליטת עמו ישראל ברחמיו" עד „שמו הגדול" בלשון קצרה. גם למאמר „והוא יבנה ביתו" מקביל מאמר בתפלת „יתגדל" „וישכלל היכליה" (בנוסח אבודרהם) „ולשכללא היכלא קדישא" (בקדיש דרבנן ע"פ נוסח הרמב"ם). ההבדל שבין שתי התפלות הוא אך בזה, שב„על הכל" מדובר משני עולמות וב„יתגדל" מדובר מעולם אחד; ולהלן נדבר על זה. ויש עוד נוסח אחר של תפלת „יתגדל", שהובא בסדר ר' עמרם גאון בתור קדיש ליחיד קודם ברכו, וזו לשונו: „על הכל יתגדל וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה בעולמות שברא, העולם הזה והעולם הבא, כרצונו וכרצון כל עמו ישראל. צור העולמים, אדון כל הבריות, אלוה כל הנפשות, היושב במרחבי מרום, השוכן בשמי שמי-קדם, קדושתו על כסא-הכבוד וקדושתו על החיות, ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי ונאמר לפניו שיר חדש, ככתוב: שירו לה' שיר חדש, כי נפלאות עשה. ונאמר: שירו לאלהים, זמרו שמו, סולו לרוכב בערבות ביה שמו. ונראהו עין בעין בשובו אל נוהו, כמו שנאמר: כי עין בעין יראו בשוב

„בחיי אדננו אביתר הכהן ראש ישיבת גאון יעקב ובחיי רבינו שלמה הכהן אבו הישיבה ובחיי רבינו צדוק השלישי בחבורה בחייכון וביומיכון" וכו' (D. Kaufmann : Jahrbuch für jüd. G. u. L. צד 149 והלאה) גם הובאה בס' יוחסין בשם הרמב"ן הידיעה, שהיו אומרים כל ישראל בקדיש בימי הרמב"ם „בחייכון וביומיכון ובחיי מרנן משה בר מיימון".

1) ויש נוסח: „ויפרוק עמיה ברחמתיה".

ה' ציון ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו, כי פי ה' דבר". גם נוסח זה, שאנו אומרים אותו בשעת הוצאת ספר-תורה, דומה לתפלת „יתגדל", כי כמעט כל האמור כאן מן „ובכן יתקדש" עד סופו כלול במאמר: „וימליך מלכותיה... ויפרוק עמיה... ובחייהון דכל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב". יש, אמנם הבדל בולט ביניהם בסגנון. לצומת זה לשונו של הנוסח הנזכר קרובה מאד לסגנונו של הנוסח שבמסכת סופרים שהזכרנו, שהוא קרוב בלשונו לסגנון תפלת „יתגדל". גם מסדר רע"ג מוכח קצת, שהקדמונים ראו בתפלת „על הכל", הנזכרת שם, תפלת „יתגדל" בנוסח אחר, שהרי הזכיריה שם בתור קדיש ליחיד. משלשת הנוסחאות שהזכרתי חושב אני לנוסח היותר קדום זה שהזכרתיו לבסוף ולהיותר מאוחר—את תפלת „יתגדל" הנהוגה אצלנו בתור „קדיש". בכלל יש לשער, שהתפלות בלשון ארמית מזמן מאוחר ה', מפני שרוב התפלות מימים קדמונים מחוברות בלשון עברית. ובכן גם נוסח „יתגדל" הארמי מאוחר היא לנוסחאות אחרים, עבריים, של „קדיש". אבל לא נרצה להסתפק בראיות כעין זו: בחינת סגנוני הנוסחאות היא שתאמת את החלטותינו.

אם נעריך את שני הנוסחאות של „על הכל" זה לצומת זה, נוכח לדעת, שפתח-הדברים משותף לשני הנוסחאות, ואולם שאר הדברים, אף-על-פי ששונים הם בסגנונם בנוסח האחד, ממה שהם בנוסח השני, עם כל זה בכלל ענינם אחד הוא בשני המטבעות. בשל סדר רע"ג מוזכר: „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו". כיוצא בו כתוב בנוסח של מסכת סופרים: „תגלה ותראה מלכותו עלינו" (מלכותו" היא פירושו של „כבוד-ה'). „במהרה ובזמן קרוב" מקביל למלת „בנו" במאמר

„יתקדש שמו בנו" במטבע שבסדר רע"ג 1). בנוסח האחרון מוזכרת שיבת ה' לציון, והוא הדין לנוסח השני, אלא ששם הוא יותר מבואר ומפורש, כלומר, שה' יחון פליטת-ישראל ויבנה ביתו; והוא מסיים, שכל זה יעשה בעבור שמו הגדול. וזה פירוש ל„יתקדש שמו בנו" הנ"ל, שכן יוצא מדברי יחזקאל. הלא כה דברי הנביא (שם לו): „כה אמר אדני ה': לא למענכם אני עושה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגויים... וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגויים. וידעו הגוים כי אני ה'. בהקדשי בכם לעיניכם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם... והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (כב-כח) ובכן בשביל שמו הגדול שיתקדש, יהיה קבוץ גליות או בדברי מחבר „על הכל" שלנו „תגלה ותראה מלכותו עלינו. ויחון פליטתנו ופליטת עמו ישראל המקום הוא יעשה עמנו בעבור שמו הגדול". ברור איפוא שאחד משני המטבעות של „על הכל" היה נר לרגלי מחברו של הנוסח השני בשעה שטבע אותו.

אך להניח, שהנוסח שבמסכת סופרים קדם לנוסח של סדר רע"ג, אי־אפשר. כי מקוריותו של „על הכל" האחרון ביחס ל„על הכל" השני בולטת מתוכו. המחבר יסד דבריו בתפלה זו (כלומר

---

1) בכתוב: „בהקדשי בכם לעיניכם" מלת „לעיניכם" מורה על זמן קרוב ולא מלת „בכם" אבל מחברנ ומשנה קצת את לשון-הכתוב ובמקום „לעיניכם" הוא אומר: „לעיני כל חי", מפני שרוצה הוא לרמז במלים קצרות גם על הפסקא: „וידעו הגוים, כי אני ה'", שמוזכר שם, בכתוב, ו„זמן קרוב" מרומז לדעתו כבר במלת „בנו".

ב„על הכל" שבסרע"ג) בכלל על הכתובים, ואך ורק הכתובים הללו הם המקור למטבע שלו ולא תפלה אחרת. „יתקדש שמו בנו לעיני כל חי" מקורו ביחזקאל, ל"ו, כ"ג. למאמרים „ונאמר לפניו שיר חדש" ו„נראהו עין בעין בשובו אל נוהו" מביא המחבר כתובים לראיה. הכתוב: „שירו לאלהים, זמרו שמו, סולו לרוכב בערבות, ביה שמו" הוא, כנראה, ראיה למה שהזכיר מקודם: „היושב במרחבי מרום... קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות". וכן „ונגלה כבוד ה'" וכו', היא תוספת ראיה ל„יתקדש שמו" וכו'. וגם תמאמרים כאן נאחזים ונסבכים זה בזה—, מה שמורה, שכל המטבע של תפלה זו מעשה-ידיו של מחבר אחד הוא, לעמת זה יש ידים מוכיחות ב„על הכל" שבמס' סופרים, שהוא נבנה על יסוד הנוסח של „על הכל". הנזכר כי מצד אחד אנו רואים שבמס' סופרים בא המחבר לפרש מה שסתמו בנוסח שבסדר רע"ג „(מלכותו", „במהרה ובזמן קרוב", „והוא יבנה ביתו ויחון פליטתנו" וכו' הלא באורים הם, כמו שהעירונו למעלה) ומאידך גיסא מראה צורת הבטויים „תגלה ותראה" בעליל, שרק בכתוב: „ונגלה כבוד ה' וראו" יסודם. ובכן הנוסח שבמס' סופרים מאוחר הוא בזמן לנוסח שבסדר רע"ג. עכשיו, שהגענו לידי מסקנה זו, ברור הוא, ש„וימליך מלכותיה... בעגלא ובזמן קריב" שבתפלת „יתגדל" נתחבר על-פי המאמר „תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה ובזמן קרוב" על-ידי שנוי המלים „תגלה ותראה... עלינו" למלת „וימליך" ולא להפך. (כי המקור ל„תגלה" וכו' הוא „ונגלה כבוד ה' וראו", כאמור). ובכן הנוסח הארמי של קדיש מאוחר הוא לשני הנוסחאות האחרים,

„יתקדש שמו בנו" במטבע שבסדר רע"ג 1). בנוסח האחרון מוזכרת שיבת ה׳ לציון, והוא הדין לנוסח השני, אלא ששם הוא יותר מבואר ומפירט, כלומר, שה׳ יחון פליטת-ישראל ויבנה ביתו; והוא מסיים, שכל זה יעשה בעבור שמו הגדול. וזה פירוש ל„יתקדש שמו בנו" הנ״ל, שכן יוצא מדברי יחזקאל. הלא כה דברי הנביא (שם לו): „כה אמר אדני ה׳: לא למענכם אני עושה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגויים... וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגויים. וידעו הגוים כי אני ה׳. בהקדשי בכם לעיניכם. ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם... והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (כב-כח) ובכן בשביל שמו הגדול שיתקדש, יהיה קבוץ גליות או בדברי מחבר „על הכל" שלנו „תגלה ותראה מלכותו עלינו. ויחון פליטתנו ופליטת עמו ישראל המקום הוא יעשה עמנו בעבור שמו הגדול". ברור איפוא שאחד משני המטבעות של „על הכל" היה נר לרגלי מחברו של הנוסח השני בשעה שטבע אותו.

אך להניח, שהנוסח שבמסכת סופרים קדם לנוסח של סדר רע"ג, אי-אפשר. כי מקוריותו של „על הכל" האחרון ביחס ל„על הכל" השני בולטת מתוכו. המחבר יסד דבריו בתפלה זו (כלומר

1) בכתוב: „בהקדשי בכם לעיניכם" מלת „לעיניכם" מורה על זמן קרוב ולא מלת „בכם" אבל מחברנ ומשנה קצת את לשון-הכתוב ובמקום „לעיניכם" הוא אומר: „לעיני כל חי", מפני שרוצה הוא לרמז במלים קצרות גם על הפסקא: „וידעו הגוים, כי אני ה׳", שמוזכר שם, בכתוב, ו„זמן קרוב" מרומז לדעתו כבר במלת „בנו".

ב„על הכל" שבסרע"ג) בכלל על הכתובים, ואך ורק הכתובים הללו הם המקור למטבע שלו ולא תפלה אחרת. „יתקדש שמו בנו לעיני כל חי" מקורו ביחזקאל, ל"ו, כ"ג. למאמרים „ונאמר לפניו שיר חדש" ו„נראהו עין בעין בשובו אל נוהו" מביא המחבר כתובים לראיה. הכתוב: „שירו לאלהים, זמרו שמו, סולו לרוכב בערבות, ביה שמו" הוא, כנראה, ראיה למה שהזכיר מקודם: „היושב במרחבי מרום... קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות". וכן „ונגלה כבוד ה׳" וכו׳, היא תוספת ראיה ל„יתקדש שמו" וכו׳. וגם המאמרים כאן נאחזים ונסבכים זה בזה–, מה שמורה, שכל המטבע של תפלה זו מעשה-ידיו של מחבר אחד הוא, לעמת זה יש ידים מוכיחות ב„על הכל" שבמס׳ סופרים, שהוא נבנה על יסוד הנוסח של „על הכל". הנזכר כי מצד אחד אנו רואים שבמס׳ סופרים בא המחבר לפרש מה שסתמו בנוסח שבסדר רע"ג („מלכותו", „במהרה ובזמן קרוב", „והוא יבנה ביתו ויחון פליטתנו" וכו׳ הלא באורים הם, כמו שהעירונו למעלה) ומאידך גיסא מראה צורת הבטויים „תגלה ותראה" בעליל, שרק בכתוב: „ונגלה כבוד ה׳ וראו" יסודם. ובכן הנוסח שבמס׳ סופרים מאוחר הוא בזמן לנוסח שבסדר רע"ג. עכשיו, שהגענו לידי מסקנה זו, ברור הוא, ש„וימליך מלכותיה... בעגלא ובזמן קריב" שבתפלת „יתגדל" נתחבר על-פי המאמר „תגלה ותראה מלכותו עלינו במהרה ובזמן קרוב" על-ידי שנוי המלים „תגלה ותראה... עלינו" למלת „וימליך" ולא להפך. (כי המקור ל„תגלה" וכו׳ הוא „ונגלה כבוד ה׳ וראו", כאמור). ובכן הנוסח הארמי של קדיש מאוחר הוא לשני הנוסחאות האחרים,

פול בספרו החשוב על ה„קדיש״ 1) חושב, ש„על הכל״ שבמס׳ סופרים מאוחר הוא ל„קדיש״ שלנו. וזה מטעם שסגנון-ה„קדיש״ שלנו יותר פשוט, ובכן יותר מקורי, מסגנונו של „על הכל״. טעם זה כשהוא לעצמו אין לו שום יסוד, אם נזכור, שהתפלה „מעין שבע״ הקצרה מאוחרת היא בזמן מתפלת „שבע״; וכן תפלת „הביננו״ מאוחרת היא בזמן מתפלת „שמונה-עשרה״. דושינסקי 2) מזכיר כבר, שהקדיש שלנו השפע מן „על הכל״ שבמסכת סופרים, אך עבר על מאמרי ב„השלח״ בשתיקה.

נשתדל עכשיו לחדור יותר לתוכן התפלה „על הכל״ שבסדר רע״ג..

בראש וראשונה נרגיש שנתבלטו בה שלש קדושות היינו „קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות (בסדר התפלה שלנו הסדר מהופך) ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי״. המחבר מבאר בדרך הדרש את הכתוב „קדוש קדוש קדוש ה׳ צבאות מלא כל הארץ כבודו״ (ישעיה ו׳ ג׳) באמרו ש„קדוש״ הראשון רומז למעלת ה׳ על כסא הכבוד והשני ליתרונו על החיות והשלישי למעלתו על שוכני ארץ. לדברי הנביא יחזקאל פרוש על ראשי החיות רקיע ועליו מתנשא כסא הכבוד (יחזקאל א׳ כו). נמצאת אתה למד, שכסא הכבוד נרון בעולם העליון והחיות מקומן בעולם התחתון. מיחסים איפוא בתפלתנו יתרון להקב״ה ביחו לדבר

---

1) The Old Jewisch-Aramaic Prayer the Kaddish, by Dr. Dawid de Sola Pool p. 19.

2) דושינסקי; יקום פורקן (בס׳ זכרון לכבוד ש. פוזננסקי צד 184)

היותר נעלה בעולם העליון כמו כסא הכבוד וביחס לדבר היותר נכבד בעולם התחתון כמו החיות. וכמדומה שמחבר באור זה הבין, ששתי הקדושות הראשונות שבכתוב מוסבות על „ה׳ צבאות״ כלומר המרומם על צבא השמים וצבא הארץ (השוה בראשית ב׳ א׳) וזהו ענין „קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות״ וקדוש שלישי מוסב „על מלא כל הארץ כבודו״ וזהו ענין „ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי״. ויש להעיר, שבאורים דרושים לכתוב האמור נוצרו ברכות הימים במספר רב. היותר ידוע הוא זה שנמצא בתרגום יונתן לישעיה ו׳ ג׳, אשר זה לשונו: „קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא״ והבאור הזה מצא מקום בקדושא דסדרא, שאומרים אחרי תפלת שחרית בימות החול. ואם נקביל באור זה לענין המבוטא ב„קדושתו על כסא הכבוד״ וכו׳ כפי שבארגו נראה הסכמה נפלאה ביניהם. פה ושם מדגישים קדושת ה׳ בשמים ובארץ ובעתיד בלתי בעל תכלית („ובכן יתקדש שמו בנו״ הכונה לעולם ועד). והנה מתפללים ב„על הכל״ שהנקדש על כסא הכבוד והחיות יתגדל בעולם הזה ובעולם הבא. ויש לדעת שהשמים והארץ מהוים את העולם הזה, שכן אמרו בבראשית רבה (פי״ב) לכתוב אלה תולדות השמים והארץ בהבראם: „רבי פנחס בשם ר׳ לוי אמר בהבראם בה״א בראם״. ובאותה פרשה מצינו כדברים האלה: „כי ביה ה׳ צור עולמים בשתי אותיות ברא הקב״ה את עולמו, אין אנו יודעין אם העולם הזה נברא בה״א והעולם הבא ביו״ד או אם העוה״ז נברא ביו״ד והעוה״ב בה״א וממה דאמר ר׳ אבהו בשם ר׳ יוחנן בהבראם בה״א בראם הוי העה״ז נברא בה״א. אמור

פול בספרו החשוב על ה„קדיש" 1) חושב, ש„על הכל" שבמס' סופרים מאוחר הוא ל„קדיש" שלנו. וזה מטעם שסגנון-ה„קדיש" שלנו יותר פשוט, ובכן יותר מקורי, מסגנונו של „על הכל". טעם זה כשהוא לעצמו אין לו שום יסוד, אם נזכור, שהתפלה „מעין שבע" הקצרה מאוחרת היא בזמן מתפלת „שבע"; וכן תפלת „הביננו" מאוחרת היא בזמן מתפלת „שמונה-עשרה". דושינסקי 2) מזכיר כבר, שהקדיש שלנו השפצ מן „על הכל" שבמסכת סופרים, אך עבר על מאמרי ב„השלח" בשתיקה.

נשתדל עכשיו לחדור יותר לתוכן התפלה „על הכל" שבסדר רע"ג..

בראש וראשונה נרגיש שנתבלטו בה שלש קדושות היינו „קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות (בסדר התפלה שלנו הסדר מהופך) ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי". המחבר מבאר בדרך הדרש את הכתוב „קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו" (ישעיה ו' ג') באמרו ש„קדוש" הראשון רומז למעלת ה' על כסא הכבוד והשני ליתרונו על החיות והשלישי למעלתו על שוכני ארץ. לדברי הנביא יחזקאל פרוש על ראשי החיות רקיע ועליו מתנשא כסא הכבוד (יחזקאל א' כו). נמצאת אתה למד. שכסא הכבוד נרון בעולם העליון והחיות מקומן בעולם התחתון. מיחסים איפוא בתפלתנו יתרון להקב"ה ביחס לדבר

---

1) The Old Jewisch-Aramaic Prayer the Kaddish, by Dr. Dawid de Sola Pool p. 19.

2) דושינסקי; יקום פורקן (במ' זכרון לכבוד ש. פוזננסקי צד 184)

היותר נעלה בעולם העליון כמו כסא הכבוד וביחס לדבר היותר נכבד בעולם התחתון כמו החיות. וכמדומה שמחבר באור זה הבין, ששתי הקדושות הראשונות שבכתוב מוסבות על „ה' צבאות" כלומר המרומם על צבא השמים וצבא הארץ (השוה בראשית ב' א') וזהו ענין „קדושתו על כסא הכבוד וקדושתו על החיות" וקדוש שלישי מוסב „על מלא כל הארץ כבודו" וזהו ענין „ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי". ויש להעיר, שבאורים דרושיים לכתוב האמור נוצרו ברכות הימים במספר רב. היותר ידוע הוא זה שנמצא בתרגום יונתן לישעיה ו' ג', אשר זה לשונו: „קדיש בשמי מרומא, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמיא" והבאור הזה מצא מקום בקדושא דסדרא, שאומרים אחרי תפלת שחרית בימות החול. ואם נקביל באור זה לענין המבוטא ב„קדושתו על כסא הכבוד" וכו' כפי שבארנו נראה הסכמה נפלאה ביניהם. פה ושם מדגישים קדושת ה' בשמים ובארץ ובעתיד בלתי בעל תכלית („ובכן יתקדש שמו בנו" הכונה לעולם ועד). והנה מתפללים ב„על הכל" שהנקדש על כסא הכבוד והחיות יתגדל בעולם הזה ובעולם הבא. ויש לדעת שהשמים והארץ מהוים את העולם הזה, שכן אמרו בבראשית רבה (פי"ב) לכתוב אלה תולדות השמים והארץ כהבראם: „רבי פנחס בשם ר' לוי אמר בהבראם בה"א בראם". ובאותה פרשה מצינו כדברים האלה: „כי ביה ה' צור עולמים בשתי אותיות ברא הקב"ה את עולמו, אין אנו יודעין אם העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא ביו"ד או אם העוה"ז נברא ביו"ד והעוה"ב בה"א וממה דאמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן בהבראם בה"א בראם הוי העה"ז נברא בה"א. אמור

מעתה, שהשמים והארץ שנבראו בה"א, מכונים בשם העולם הזה. 1) אולם באמרנו העולם הזה אין אנו באים להוציא איזה מושג מקומי ולקבוע לדוגמא שהוא איננו העולם שנמצא ממעל לשמים וכיוצא בזה אלא הבטוי האמור בא ללמדנו, שיש איזה מושג המתנגד לו בבחינה זמנית וזהו העולם הבא, אשר תקופתו תתחיל בזמן מן הזמנים לעתיד לבוא והם ימות המשיח. והנה רגילים אנו לכנות בשם עולם הבא את הזמן העתיד לבוא

---

1) במאמרי בהשלח כרך 35 צד 41 דמיתי שלדעת מחברו של תפלת „על הכל" שמים ועולם הבא הם שני שמות נרדפים לענין אחד. וכן ראיתי הסכמה בין הפתיחה „על הכל יתגדל... בעוה"ז ובעה"ב" ובין פתיחת הקדושה בנוסח „כתר יתנו לך המוני מעלה וקבוצי מטה יחד כולם לך ישלשו" שבסתר רע"ג ובנוסח „נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" שבסדר התפלה שלנו. אולם אחרי העיון חזרתי מדעתי, לפי שלא מצינו שיקראו לשמים עולם הבא. אמנם אמרו: „נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד" (שבת קמ"ט ע"א השוה חגיגה י"ב ע"ב שנשמתן של צדיקים בערבות) ואמרנו; ויצא הרוח (מקרב צבא השמים) זה רוחו של גבות (סנהדרין קב ע"ב) ואליהו עלה בסערה השמימה (מלכים ב' ב' א'), אשר כל זה מורה, שנשמות הצדיקים אחרי מותם משכנן בשמים. אך לא כנו בשום מקום את השמים בשם עולם הבא. ונראה, שרק במקום שהצבור הזכיר את הפסוק „קדוש קדוש קדוש" וכו' ככתבו, אז הדגישו, שהמוני מעלה וקבוצי מטה יחד כלם קדושה ישלשו כמה שנאמר או שמקדישים את שמו בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום. אבל אם הזכירו את הקדושות בצורות באוריתם כמו ב„על הכל" לא השוו קדושה זו לקדושת מלאכי השרת.

לאחר ימות המשיח. ברם בימי התנאים כנו בשם הזה (עכ"פ על הרוב) את ימות המשיח כפי היוצא מן הדברים הבאים להלן. צא ולמד מה שאמרו סנהדרין פ"י מ"א: „ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה". ובבלי שם דף צ' ע"א: „וכל כך למה? תנא הוא כפר בתחית המתים, לפיכך לא יהיה לו חלק בתחית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". מכאן אתה אומר, שעולם הבא ותחיית המתים הם ענין אחד. ובס' דניאל פי"ב אנו קוראים: „ובעת ההיא יעמד מיכאל השר הגדול העמד על בני עמך והיתה עת צרה אשר לא נהיתה מהיות גוי עד העת ההיא. ובעת ההיא ימלט עמך, כל (-ככל) הנמצא כתוב בספר. 1) ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם" המאמר כ„כל הנמצא כתוב בספר" בא ללמדנו, שמה שמזכיר דניאל כבר מרומז בספר אחר. הספר הזה הוא בראש וראשונה ספר ירמיה 2). שם פ"ל אנו קוראים: „כי כה אמר ה'... הוי כי גדול היום ההוא מאין כמהו ועת צרה הוא ליעקב וממנה יושע. והיה ביום ההוא.. אשביר עלו מעל צוארך.. ולא יעבדו בו עוד זרים. ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם" אנו רואים איפא, שהעת, שדניאל אומר עליה, שתהיה עת צרה ושישראל ימלטו היא העת, שירמיה דבר בה ושישועת ישראל

---

1) ראה דור דור ודורשיו לרא"ח וויס ח"ר צד 214 בהערה.

2) באמת „בספר" משמש כאן במקום הרבים בספרים ורומז חוץ מספר ירמיה גם לספרים אחרים.

בה תהיה לפי דבריו בשבירת עול זרים והתחדשות ממשלת מלך דוד או במלים אחרות שאז יהיו ימות המשיח ובו בזמן תהיה לדברי דניאל תחית המתים. 1) אמור מעתה, שזמן תחית המתים הן הן

1) מצב זה המתואר בירמיה נמצא גם בישעיה כו: „ה׳ בצר פקדוך... כמו הרה תקריב ללדת תחיל תזעק בחבליה כן היינו מפניך ה׳.. ישועות בל נעשה ארץ״ ולבסוף הוא אומר: „יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר, כי טל אורות טלך״. מכאן למד דניאל (יב) את נבואתו „ורבים מישני אדמת עפר יקיצו״. ואמרו „אלה לחיי עולם״ הוא באור ל„הקיצו״ שבישעיה, כי רחוק לומר, שיקיצו על מנת שיחזרו אחר כך לעפרן (השוה סנהדרין צ״ב ע״א בסוף העמוד). אולם „ואלה לחרפות לדראון עולם״ יצא לו מישעיה סו, כר,. שם נאמר: „ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי, כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה והיו דראון לכל בשר״. גם אותו הפרק מדבר בימות המשיח והכתוב האמור בא לפי הבנת דניאל ללמדנו, שאותם פגרי הרשעים מצטערים בזה, שאשם לא תכבה, שאלמלא כן למה היא באה, נמצא שאותם הפגרים המתים גם כן יקיצו, אבל יקיצתם היא מכוונת, כדי שיהיו דראון לכל בשר כדברי הכתוב והמצב הזה יתקיים לעולם, כמה שנאמר, כי תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה. החוזה אומר הלאה „והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככבבים לעולם ועד״ (דניאל שם). כתוב זה מוסב על המתים שיקיצו ובסמכו על הפסקא „כי טל אורות טלך״ מחליט החוזה, שיזהירו. והנה על ימות המשיח מדבר ישעיהו גם בפרק נבי ושם נאמר „סורו סורו צאו משם טמא אל תגעו צאו מתוכה הברו נושאי כלי ה׳... הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד״ (שם יא׳ יג׳). נושאי כלי ה׳ הם בודאי העבד שישכיל (יוכל גם חיות, שדניאל קרא במקום „נושאי כלי״ „משכילים״) ועליהם נאמר „הברו״,

ימות המשיח ולפי האמור למעלה הם גם עולם הבא. ואם לחשך אדם לומר, שאמנם זוהי דעת דניאל, אבל לא כן דעת בעלי המשנה, אף אתה אמור לו, שלמסקנה זו נגיע גם על יסוד פתיחת

מבטא המתאים למלת „יזהירו״ (השוה „הברו החצים״ ירמיה נא׳ יא׳), אמור מעתה שהמזהירים באותו הזמן הם המשכילים. המשכילים כוללים איפא גם א״ה שנשארו בחיים עד ימות המשיח וגם את המתים, שיקומו אז לתחית וזה מתאים למה שאמרנו, שהמתים ג״כ „יזהירו״ והנה העבד שישכיל נאמר עליו בישעיה שם (נג, יא׳) „בדעתו יצדיק צדיק עבדי לרבים״, כתוב זה כנראה בא ללמדנו, שהעבד שהוא עם ישראל (או בני עליה שבהם) יסגל לעמים אחרים את תורתו ובזה יצדיק אותם (עיין קרויס במירושו לכתוב זה). ובמקום אחר מטיף הנביא (ישעיה מב ו׳) ברמזו על ישראל (או על הצדיקים שבקרבו) „אני ה׳ קראתיך בצדק (היינו כדי שתצדיק) ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים״ „ואתנך לאור גוים״ נרדף עם „קראתיך בצדק״. דבר המסתעף מזה ש„מצדיקי הרבים״ הם הם „אור גוים״ או במלים אחרות „ומצדיקי הרבים (יזהירו) ככוכבים״, פסקא המוסבה על המשכילים בתור כפל הענין במלות שונות. ברם החוזה הסיק מדברי ישעיהו עוד מסקנות אחרות. האור שהזכיר הנביא (אור גוים) דרכו לצרוף וללבן אחרים כדרך האש. גם טבע המזהירים להשליך קו אורם על אחרים ולהאירם וכן כשאומר ישעיה למשכילים „הברו״ התכון שיתבררו גם אחרים על ידם. לפיכך אומר דניאל (יא׳ לד׳ ולה׳), שתפקיד המשכילים המאירים „לצרוף (ברבים)... ולברר וללבן״ וכן הוא אומר „יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים״ (שם יב׳ ו׳), אפשר להוכיח, ש״רוב נבואות דניאל מיוסדות על דברי הנביאים שקדמוהו, אבל אין כאן המקום להאריך בזה.

המשנה, שאנו מדברים עליה, אשר זו לשונה: „כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ". מאמר זה בא ללמדנו בכתוב שהוא מזכיר, שכל העם בתור צדיקים יירשו ארץ ז"א שתחזור להם ממשלת ארצם ואותו הכתוב מסייע להחלטתו, שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. הוי אומר, שחזרת עצמאות העם בארצו לישנה היא היא עצם עולם הבא או במלים אחרות שעולם הבא וימות המשיח הם דבר אחד. 1) כמדומה אני, שהשם עולם הבא השאל מן הכתובים „הנה היום בא בוער כתנור", „ולהט אותם היום הבא", „הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא" (מלאכי ג' י"ט וכ"ג) כי היום הבא הוא היום, שהצדיקים מקבלים בו שכרם והרשעים נדונים בו וה"ה לימות המשיח. על פי האמור נבין הפתיחה „על הכל יתגדל.. שמו של.. הקב"ה בעולמות שברא העולם הזה והעולם הבא", שהעולם הזה, שהשם יתגדל בו רומז כאמור לשמים והארץ שבהם נקדש על כסא הכבוד והחיות

1) גם ברייתא אחרת (שם ק' ע"ב), שהוא יציר תקופת המשנה מבילה ההשקפה האמורה, זו לשונה: „תנו רבנן: עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר: ויתשם ה' מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול. ויתשם ה' מעל אדמתם בעולם הזה וישליכם אל ארץ אחרת לעולם הבא. ר"ש בן יהודה איש כפר עכו אמר משום ר"ש: אם מעשיהם כיום הזה אינן חוזרים ואם לאו חוזרין רבי אומר באים הם לעה"ב, שנאמר: „ביום ההוא יתקע בשופר גדול" וגו'. אנו רואים איפא, שעולם הבא וימות המשיח משמשים כבן רבוביא, לפי שענינם אחד. עיין גם שירר בד 636 והלאה.

כאמור והעולם הבא מכוון למאמר „ובכן יתקדש שמו בנו לעיני כל חי" וכו' המתאר את הזמן שישוב ה' אל נוהו, לציון, ונגלה כבודו לעיני כל חי ז"א שיתחדש בציון מלכות שדי וזהו בימות המשיח.

הרעיון ע"ד שני עולמות מפתח המחבר הלאה באמרו „צור העולמים", שבזה הוא רומז לעולם הזה ולעולם הבא וצור פירושו בורא (השוה מנחות כ"ט ע"ב ותוס' ברכות נ"א ע"א ד"ה זוכה לשני עולמות) וכן רומזות שתי הפסקות „אדון כל הבריות" „אלה כל הנפשות" לשני עולמות הנזכרים ז"א „כל הבריות" הן העולם הזה ו„כל הנפשות" הן העה"ב, לפי שחבאים לעולם הבא הם על הרוב המתים, שיקומו לתחיה כלומר הנפשות 1) וקורא המחבר לה' ביחס לבריות עוה"ז „אדון" בדתאם לתהלים חר וביחס לנפשות „אלוה" בהתאם לכנוי הנמצא בתורה „אלהי הרוחות לכל בשר" (במדבר ט"ז כ"ב וכ"ז ט"ז).

חוץ מבאור שלש קדושות מכיל „על הכל" כנראה עוד באור אחר. המאמר „ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו" דומה שבא לבאר „מלא כל הארץ כבודו" וגם „ברוך כבוד ה' ממקומו", שאמרוהו ג"כ צבא מרום ושרגילים היו לספחו לקדושה.

נקביל עכשיו את „על הכל" שלנו לקדושה זו שבתפלה „קדוש קדוש קדוש ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו... ממקומך

1) נפש במובן נשמה אנו מוצאים בכתוב „והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים" (שמואל א' כה' כט') לפי מובנם של בעלי התלמוד (שבת קמט').

מלכנו תופיע והושיענו ותמלוך עלינו כי מחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון, בקרוב בימינו ובחיינו תשכון. תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים. ועינינו תראינה מלכותך כדבר האמור בשירי עוזך מפי דוד משיח צדקך: ימלוך ה׳ לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה 1) עד מהרה נוכח לדעת שיש נקודות מגע לשוניות ביניהם, בולט הוא הצד השוה, שבשניהם מקדישים את ה׳ בשלש קדושות. ובתפלה הוזכר הכתוב כצורתו וב„על הכל" בסגנון של באור. והחקירה תגלה לנו עוד, ש„ונראהו עין בעין בשובו אל נוהו" הוא כמו „ועינינו תראינה מלכותך" וש„נגלה כבוד ה׳" מתאים ל„ממקומך מלכנו תופיע". לבטויים אחדים ב„ממקומך" מקבילים בטויים ב„על הכל" שבמס׳ סופרים: ל„ותמלוך עלינו" מתאים „תגלה ותראה מלכותו עלינו", ל„בקרוב" מקביל „במהרה ובזמן קרוב", ל„בימינו ובחיינו תשכון" 2) מקביל „והוא יבנה ביתו בימינו". גם קדושת מוסף של שבת ויום-טוב מכילה יסודות שב„על הכל" שבמס׳ סופרים. „ממקומו הוא יפן ברחמים ויחון על 3) עם המיחדים שמו"—כלומר, בשביל שהם מיחדים שמו,—הוא נרדף עם „ויחון פליטתנו ופליטת עמו ישראל ברחמיו וברוב חסדיו, בשלום ובחן ובחסד וברחמים המקום הוא יעשה עמנו בעבור שמו הגדול". ויש לדעת, שגם „ממקומך" וגם „ממקומו" הם באורים ל„ברוך כבוד ה׳ ממקומו". לדעת הקדמונים

1) נוסח הקדושה בסדר רע"ג אף בימות החול.

2) „תשכון" ענינו כמו „ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם".

3) כך הוא במחזור-וויטרי.

ענינו, שיתברך כבוד־ה׳ בשעה שיופיע ממקומו וימלוך על עמו. ועל־פי זה יצאו להם תכנו של „ממקומך"—„תתגדל ותתקדש" ענינו כמו יתברך—ותכנו של „ממקומו" („אדיר אדירנו, ה׳ אדוננו" וכו׳ שייך לקדושת מוסף 1) וענינו, שבהגלות מלכות־שמים נשיר לה׳: „אדיר אדירנו" וכו׳. ונשמטה בודאי המלה „ונאמר" לפני מלת „אדיר", שהרי אי־אפשר לפרש, שאדיר מוסב על „ישמיענו ברחמיו שנית"). היוצא ממה שאמרנו, שתפלת „על הכל" היא היא ענין „קדוש" ו„ברוך" בסגנון אחר („ונאמר לפניו שיר חדש" מקביל ל„ברוך", בכתוב „ברוך כבוד ה׳ ממקומו", שהבינוהו כמו „יתברך", כאמור) 2). גם השם „קדיש" שקראו ל„יתגדל", שהוא, כאמור, תפלת „על הכל" בנוסח אחר, מסייע לדברינו. „קדיש" הוא תרגום ארמי של „קדוש" 3), כמו „קדיש בשמי מרומא", וידענו, שהיו קורים לקדושה „קדוש" (מסכת סופרים פט"ז הי"ב, ופי"ט ה"א). ובכן גם „קדיש", כלומר גם „יתגדל" וגם „על הכל", נרדף הוא עם „קדושה". כמדומה, שמכיון שהיו רגילים לבאר את כתבי הקדש בשפה ארמית ובארו איפא כך גם את הפסוקים „קדוש" ו„ברוך" באפן שקדוש נקרא בבאור קדיש, לפיכך כשהכניסו לתוך תפלות פירושים לקדוש, שמצאו אותם

1) על פי סדור שלנו אומרים „אדיר" בימים טובים בלבד; אבל על פי מחזור ויטרי אומרים אותו בכל שבת ושבת.

2) קוהלר הרגיש כבר שיש יחס בין „קדיש" ובין „על הכל" ובין קדושה (Monatschrift f. G. u. W. d. J. 1893 צד 492).

3) השוה המבורגר Real-Encyklopädie ערך קדיש.

בלשון ארמי, כנו את התפלות המכילות אותם הבאורים „קדיש".

אין ספק לנו, שתפלת „על הכל" נתקנה לתכלית זו עצמה שנתקנו לה „ממקומך", „כבודו" ו„ממקומו" שבקדושת מוסף שלנו, כלומר תעודתה הראשונה היתה להאמר בתוך תפלת „שמונה עשרה" או ביחד עם הכתובים „קדוש" ו„ברוך" או בלעדיהם. ואם אנו לא מצינו אותה כבר בתוך תפלת שמונה־עשרה, אין ללמוד מזה שאף קודם־לכן לא היה מקומה שם. גם קדושות אחרות לא יכלו לתפוס במרוצת הימים את מקומן הראשון במלואו 1). וכמדומני, שתפלת „על הכל" בתור „קדושה" קדמה ל„כבודו", „ממקומך" ו„ממקומו", ובשביל כך נשתקע הדבר ולא נמסר לנו. אף־על־פי־כן נשארו רשומים מ„על הכל" גם בקצת תפלות של קדמונים, ובסדור שלנו—בתפלות ראש־השנה ויום־הכפורים. כונתי ל„ובכן יתגדל שמך" 2), שאמרו הקדמונים בתפלתם לפני „ובכן תן פחדך" 3), ול„ובכן יתקדש שמך", שש"ץ אומר אצלנו בתפלתו בקול רם בימים אלה. וכן נשאר זכר ל„על הכל" במאמר „תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך", שנזכר ב„ממקומך".

---

1) השוה ה„קדושה" שבסדר רע"ג לאותה של רמב"ם ולאותה שבמחזור ויטרי.

2) „יתגדל" במקום „יתקדש" שבמחזור שלנו. ולפי גירסא זו, תחיינה מרומזות בשלש תפלות „ובכן" שבקדושת ראש־השנה גדולת, גבורה ותפארת, עיין בשערי־תשובה, תשובות־הגאונים, סי' רצ"ז.

3) שערי־תשובה, שם. בשערי תשובה מדובר מתפלת ר"ה בלבד. ולא ידעתי, אם אמרו אז באותם גלילות „ובכן תן פחדך" גם ביהכ"ם.

והנה לכאורה יש לשאול, מה ראו לומר קדושה בתוך התפלה? שאלה זו היא יותר צודקת בשימנו אל לב, שבאמירת קדושה נראים ישראל כמחקים את מלאכי השרת. וכך מחליטה פתיחת הקדושה „נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" ונוסח אחר שלה „נעריצך ונקדישך כסוד שיח שרפי קדש המקדישים שמך בקדש", תתעורר איפוא השאלה, מנין להם חובה זו?

בפתרון שאלה זו יש להעיר על העובדה, שהרבה תפלות וברכות הצבור נולדו ע"י חקוי מעשי אחרים. כך נולדה התפלה שמברכין בה על החדש, תפלת „אלהי נצור", תפלת „אלה עד שלא נוצרתי", המשמשות עכשיו תפלות הצבור והן נוצרו בתור תפלות יחידים (השוה בבלי ברכות טז' ויז'). ובאפן זה כפי הנראה נולדו גם תפלות צבור אחרות, שהמסורת לא השאירה לנו ידיעות על אדות התהוותן ולפעמים מחקים לא התפלה עצמה אלא את הדרך שהלך בה יוצר תפלה או תהלה ידועה. כך אומר התלמוד, שאומרים באבות האל הגדול הגבור והנורא, לפי שמשה רבינו אמר התארים האלה (בבלי ברכות לג ע"ב). ממין זה הן לפי דעתי שלש ברכות הראשונות של התפלה. אדמה, כי מזמור כב, שבתהלים היה למופת ליוצרי הברכות הראשונות שבתפלה. ז"ל המזמור שהוא תפלת יחיד: „אלי אלי למה עזבתני רחוק מישועתי דברי שאגתי אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי. ואתה קדוש יושב תהלות ישראל. בך בטחו אבותינו בטחו ותפלטמו אליך זעקו ונמלטו בך בטחו ולא בשו. אל תרחק ממני, כי צרה קרובה כי אין עוזר". בתפלה זו אנו רואים, שבכדי להמריץ את דבריו העיר המתפלל, שה' הוא קדוש ושהיה עם אבותיו בצרתם

ויחלצם. מכאן למדו להקדים לתפלה אבות וקדושה. אולם המאמר „ואתה קדוש יושב תהלות ישראל” כשהוא לעצמו הובן כנראה שבתור קדוש אתה יושב בין תהלות ישראל ז"א שישראל מהללים אותו בתור קדוש והוא יושב ביניהם. על פי פירוש זה מזכירנו הכתוב ספורו של הנביא ישעיהו, שראה „את ה׳ יושב על כסא רם ונשא... שרפים עומדים ממעל לו.. וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש” וכו׳. התמונה של מעלה דומה איפוא לתמונה של מטה והדין נותן, שגם באספה של מטה אומרים קדוש כדרך שאומרים בצבא מעלה, כלומר „קדוש קדוש קדוש וכו׳. שקול הדעת הזה הביא לידי מנהג המגשם את הכתוב „ואתה קדוש” הבא לידי בטוי באמירת„ נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום ככתוב... קדוש קדוש קדוש” או בנוסח „נעריצך” וכו וכיוצא בו, מענין הוא שבקדושא דסדרא פותח את הקדושה הכתוב „ואתה קדוש יושב תהלות ישראל” כאלו בא להצדיק אמירת הקדושה ע"י ישראל. עובדה זו מסייעת לדברינו, שראו בפסוק זה את הגורם למנהג האמור.

והנה אפן הבנתם את שלש הקדושות כבר נתבאר למעלה. יש עוד להוסיף, שבסדר אליהו רבא פ"ו נאמר, שכאשר החיה יחזקאל את המתים אז נתגדל ונתקדש שמו של הקב"ה מסוף העולם ועד סופו ועל אותה שעה נאמר והתגדלתי והתקדשתי וכו׳ הדברים הללו מראים, שראו בטוי קדושת ה׳ גם בתחית המתים׳ אם נניח, שהרעיון הזה ישן הוא, אז תבואר לנו ג"כ העובדה שספחו לברכת קדושת השם ברכת תחית המתים. וזאת לדעת שתפלת י"ח היתה רווחת כבר בזמן שבית המקדש היה קיים. תדע לך, שבתפלת עשרים וארבעה של סדר תעניות הרי כלולה

תפלת יח׳ וידוע, שהיו מתפללים אותה בהר הבית ובשער המזרח ז"א בזמן שבית המקדש היה קיים (תענית טז ע"ב [1]). ובמקום אחר הוכחתי, ששמעון הפקולי הסדיר יח׳ ברכות ביבנה לפני ר"ג הזקן. ובכן קדושת השם היו אומרים עוד בזמן הבית. ויש לשער, שבזמן הבית הסתפקו באמירת הכתובים של קדושה כצורתם. אך כאשר חרב הבית הכניסו לתוך התפלה גם את הבאורים לכתובי הקדושה ברוח שתארנו למעלה, וזה כדי להדגיש ביחוד ערכו של „קדוש” שלישי, ושל „ברוך”, אשר כפי שבארנו מורים על מלכות שמים העתידה להגלות, שהצורך להתגשמותה היה אז מורגש מאד. והנה יש שהכניסו לתוך התפלה את באורי כל שלש קדושות בצורת „על הכל” שבסדר רע"ג [2] ויש שהשמיטו באורי קדושות הראשונות והסתפקו בבאורם של „קדוש” האחרון ו„ברוך” והם הבאורים המופיעים בצורת „ממקומך” ובצורת „ובכן תן פחדך”. ערכו הרב של „קדוש” שלישי בתקופה שלאחר החרבן

---

1) השוה גם יתר הברייתות שם.

2) במאמרי ב„השלה” (שם צד 40) נתתי מקום לאפשרות ש„על הכל” זה נתחבר עוד לפני החורבן. בכל זאת סבורני עכשיו, שהדחיפה ליצירתו נתן חורבן הבית. ואם נזכור את הכתוב „ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון” (תהלים ע׳ ג׳) נהיה נוטים להחליט, ש„בשובו אל נוהו” רומז לבית המקדש ואם כן התחברה פסקא זו ועמה „על הכל” בכלל בזמן שקוו לבנין בית המקדש ז"א לאחר חרבנו. ואין צריך לומר, שאי אפשר להניח, שנוצר זה אחר חורבן בית ראשון, כי הסגנון מאחר זמן יצירתו („הבריות” „ככתוב” „ונאמר” הם מבשאים מתקופת התנאים).

הביא גם להטלת חובה על כל אחד מישראל לשמוע את הקדושה.

על-פי האמור יתבאר, למה תקנו לומר קדיש לאחר התפלה. הנה אמרו (מס׳ סופרים פ״י, ה״ז): „אין פורסין על שמע... ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה... ובמקום שיש שם תשעה או עשרה, ששמעו בין ברכו ובין קדיש (כלומר, קודם סיום-התפלה ולאחר התפלה, עומד אחד מאלו ויאמר ברכו או קדיש ועונו אחריו, יצא. (וכבר תקנו לחזנים לומר לאחר גאולה: „יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם, ואחריו: ברכו את ה׳ המבורך, כדי לצאת אותם שלא שמעו) 1) דאמר ר״י: הלואי שיתפלל אדם כל היום כלו. ונהגו אנשי מערב ואנשי מזרח לאמרו לאחר עושה (שלום) [השלום] 2) בשלש תפלות של שמנה עשרה, גזרה משום הנכנסין וגזרה משום היוצאין, ואפי׳ לאחר קריאת ס״ת״. 3) ברור

1) מן „וכבר תקנו״ עד „כדי לצאת אותם שלא שמעו״ ועד בכלל מאמר מוסגר הוא ובודאי הוספה מאוחרת, כי רק על יסוד הנחה זו יובן המאמר: „דאמר ר״י: הלואי שיתפלל״ וכו׳, שהוא, כנראה, מוסב על ה„קדיש״ שהוא מעין התפלה והתפללו אותו פעמים.

2) כך הוא בדפוס ישן, וגירסא נכונה היא.

3) כל ההלכות מן „אין פורסין על שמע״ עד „ואדם כיוצא בהן״ לקוחות ממגילה פ״ד מ״א ו„קדיש״ וברכו לא הוזכרו שם ויעקב אוברמיר בספרו צד 94 והלאה רוצה להוכיח מעובדא זו שתפלת „קדיש״ לא היתה ידועה בזמן ההוא. ברם ברור הוא, שלמרות ש„ברכו״ כאמור ג״כ לא הוזכר שם, אי אפשר להוכיח מזה, שלא היה ידוע בימים ההם, שהרי יצא

הוא, שכיונו במלת „קדיש״ כאן ל„קדושה״, שאמרו בתוך תפלת „י״ח״, הואיל ואין „קדיש״ במובן שלנו קודם לגמר תפלת „י״ח״. ואין לומר, שרמזו ל„קדיש״ שלפני „ברכו״, כיון שאמירת „קדיש״ לפני „ברכו״ הוא מנהג מזמן מאוחר. ובירושלמי אמרו: „המספר בין ישתבח ליוצר אור עברה היא בידו״ (המנהיג והגהות מיימוני לרמב״ם פרק ז׳ מה׳-תפלה); משמע מזה, שתכף ל„ישתבח״ — „יוצר אור״. ומסדר רע״ג יוצא, שתקנו לומר „קדיש״ זה אך ורק במקום שהיו משיחין אחר „ישתבח״ 1). ובכן אי-אפשר לומר, ששמיעת „קדיש״ זו חובה היא, עד שצריך לבקש תחבולות כדי לצאת ידי חובה זו. גם ממה שהוזכרו בין הדברים, שאינם בפחות מעשרה „קדיש״ ו„ברכו״ ולא ה„קדושה״, אף-על-פי שגם היא אינה בפחות מעשרה, מוכח, ש„קדיש״ כאן ענינו „קדושה״. וכן העובדה, שתקנו לחזנים לומר „ברכו״ לאחר גאולה כדי לצאת אותם שלא שמעו ולא תקנו לומר גם „קדיש״, תתן עדה,

---

מקום בברכות פ״ז מ״ג ובספרי דברים פי׳ שו׳. אך לפי הנחתנו ש„קדיש״ בתור קדושה היה חלק מן התפלה, כלול ה„קדיש״ במגילה שם במאמר „ואין עוברין לפני התיבה״ וכן כלול שם „ברכו״ במאמר „אין פורסין על שמע״. ובעל מס׳ סופרים הזכיר זה וזה בפני עצמו, מפני שיחד עליהם הדבור.

1) נראה, שחשבו, שהצריכו לסמוך „ישתבח״ ל„יוצר אור״, כלומר ל„ברכו״, מפני ששניהם ברכות ותשבחות לה׳ ואין ראוי להפסיק ביניהם. ואם הפסיקו, בדין היה להם לחזור ל„ישתבח״; אך כדי שלא תהא ברכה לבטלה, שהרי כבר אמרוהו, קבעו במקום „ישתבח״ — „קדיש״ ו„יהא שמיה״, שתכנס דומה ל„ישתבח״.

שלא אמרו קדיש לפני גאולה ועל כרחך אתה אומר שמ„קדיש" שלאחר גאולה מדובר כאן, כלומר, מ„קדושה" שבתוך תפלת שמונה-עשרה 1). והנה אמרו, שכדי להוציא אלו שלא שמעו „קדיש", „נהגו אנשי-מערב ואנשי-מזרח לאמרו לאחר עושה השלום", כלומר, החזן אומר אותו אחר שסיים תפלת י"ח 2) וכן נהגו לאמרו לאחר קריאת התורה. ומלת „לאמרו" מוסבה על „קדיש" שבפסקא „ברכו או קדיש" הנזכרת למעלה 3). ובכן יוצא לנו, ש„הקדיש" שלאחר תפלת י"ח ושלאחר קריאת התורה בא להוציא את אלה, שלא שמעו אותו בתוך תפלת י"ח. והנה אמרו „קדיש" גם אחר תפלת הערב, שכן, לפי-ההשערה, בימים הקדמונים היה אומר שליח-הצבור גם תפלת-ערבית בקול רם, ולפיכך החובה היהה מוטלת על היחיד לשמוע קדושה בעשרה גם בתפלת-ערבית. בכלל נראה, שתפלה-קבע של ש"ץ קדמה לתפלת-

---

1) אמנם, מצאנו במסכת סופרים „קדיש" בנגוד ל„קדוש", כלומר ל„קדושה". אבל מזה אין ראיה, שבכל מקום בספר זה צריך להבין כך מלת „קדיש": הרי ידענו: שבמסכת זו חלו ידי מחברים שונים מתקופות שונות.

2) „עושה השלום" היה בימים הקדמונים סיום התפלה בכל יום (עיין צונץ, שם, עמ' 369, הערה d). ומסדר רע"ג משמע, שהצבור היה מסיים „המברך את עמו ישראל בשלום" והחזן — „עושה השלום". ובכן מתפלת החזן מדובר כאן. וזה אפשר להוכיח גם מצד אחר. הרי ידוע, שהצבור מסיים תפלתו גם באמירת „יהיו לרצון אמרי פי", („השוה ס' מחז"ל) בעוד שגמר תפלת החזן היא ברכת „שים שלום".

3) עיין למעלה, עמ' 46, הערה 1).

קבע של היחיד. שהרי אי-אפשר היה להטיל על היחידים את החובה להתפלל תפלת-קבע, מאחר שהרבה מהם לא היו בקיאים בתפלה. ולפיכך היתה החובה להתפלל תפלת-קבע מוטלת בתחלה על הצבור, כלומר: חייב היה הצבור להצמיד בבית-הכנסת שליח-צבור, שיתפלל במקומו בכל יום את התפלות הקבועות, וביניהן כמ בן, גם תפלת-ערבית. ואם נפשך לומר: במה דברים אמורים ? — בשאר תפלות, אבל בתפלת-צרבית שהיא רשות, אפשר ששליח-הצבור לא היה יורד לפני התיבה, אלא מי שהיה בקי היה מתפלל בעצמו ומי שאינו בקי לא היה מתפלל כלל, אף אנו נשיב, מאחר שלדעתו של ר' גמליאל תפלת-ערבית חובה והמנהג להתפלל תפלת „מעריב" קדם לר"ג, על-כרחנו נאמר, שפרט' מנהג זה הרשו לר"ג לחשוב, שתפלת-צרבית חובה; וזהו אך אם נאמר, שש"ץ היה יורד לפני התבה להוציא את שאינם בקיאים. ודעתו של ר' יהושע, שתפלת-ערבית רשות, באה, כנראה ממה שלא היו נזהרים כל-כך ללכת לבית-הכנסת בצרב לשמוע אל התפלה כמו בבוקר, מפני שהיו יראים להתעכב בלילה בשדה, ששם היו בתי-הכנסיות שלהם.

על כל פנים, ה„קדיש" שלאחר התפלה הוא במקום קדושה שבתוך התפלה. בתחלה היה ה„קדיש" בנוסח „על הכל" שבסדר רע"ג, שהוא כאמור, הנוסח היותר קדמון של תפלה זו. העובדה, שבסדר רע"ג הובא „על הכל" הנזכר בתור „קדיש" ליחיד, -- קדיש בסדר רע"ג הוא במובן שלנו, -- מורה, כנראה, שבזמן קדום היה נוהג „על הכל" בתור „קדיש" במובן שלנו, וכשהסריו אותו מפקודתו הראשונה, לא דחו אותו לגמרי, אלא הניחוהו לשמש בתור קדיש ליחיד. ולפי זה צריך שיונח, שנהג לומר „על

הכל" אחר התפלה עוד בזמן שאמרוהו בתור קדושה בתפלת שמונה־עשרה, שבמקומה הוא בא.

ובאיונגליון (מתיא ו' ט', ולוקאס י"א, ב') מוזכר בתוך תפלת ישו הנוצרי: „אבינו שבשמים, יתקדש שמו, תבוא מלכותך, יעשה רצונך כמו בשמים כן בארץ" וכו'. אם לא נשים לב לבטוי „אבינו שבשמים" יתדמה מאמר זה למאמר „יתקדש שמיה רבא בעלמא די ברא כרעותיה וימליך מלכותיה". שני המאמרים נחלקים לשלשה חלקים, החלק הראשון שבתפלתו של ישו מקביל לחלק הראשון של המאמר „יתקדש שמיה" וכו' החלק השני שבה מקביל לחלק השלישי שלו. והחלק השלישי שבה מקביל לחלק השני שלו. היוצא מזה, או שנאמר, שאחד משני המאמרים הדומים (המאמר „יתקדש שמיה" והמאמר באיונגליון) הוא אבי השני או ששניהם נובעים ממקור אחד. והנה „יתגדל" המכיל „יתקדש שמיה" מקורו ב„על הכל" כאמור למעלה. לפ"ז הצור אשר ממנו חוצב המאמר שבאיונגליון הוא „על הכל" או „יתגדל". ואם לחשך אדם לומר שהנוסח שבאיונגליון קדם ל„על הכל" וזה האחרון נטבע בדמות תבניתו הוא, אף אתה אמור לו, שזה דבר שאי אפשר. כי ברור הוא, שסגנון פתיחת „על הכל" מיוסד על הכתוב, כונתי לדניאל י"א ל"ו. שם נאמר: „ועשה מרצונו המלך ויתרומם ויתגדל על כל". באור הדברים: המלך יעשה רצונו בזה שיתרומם ויתגדל על כל. כיוצא בו נאמר ב„על הכל" בסגנון זה עצמו רק בסדר מהופך מאשר בפסקא „יתגדל על כל", ששמו של המלך הקב"ה יתגדל ויתרומם על כל וזה יהיה כרצונו. ובדניאל שם ל"ו נמצאת גם בפסקא „על כל יתגדל" בסדר של „על הכל" שלנו. לעמת זה אי אפשר להסמיך באפן ישר את

המאמר שבאיונגליון על הכתוב שלנו. השנוי הבולט שבינו ובין הכתוב ו„על הכל" הוא הכנוי זאת אומרת שכנוייו מנוסחים בנסתר ואילו המאמר שבאיונגליון מראה צורת נוכח. על כרחנו איפוא נאמר, שיצירתו מאוחרת ל„על הכל" הדומה לו אחרי שלא נוכל להחליט, שהוא קדמה את הכתוב. ובכן האינגליון הלך לאורו של „על הכל" 1) או „יתגדל". אך יותר קרוב, שחקה את יתגדל מאשר „על הכל", כי הפסקא „יעשה רצונך בשמים ובארץ" שבמאמר האיונגליון לא נדע את מקורה, אם נאמר, שלמחברה היה „על הכל" לעינים. כי במאמר „על הכל יתגדל.. שמו.. בעולמות שברא.. כרצונו וכרצון כל עמו בית ישראל" המלה „כרצונו" מוסבה על „יתגדל" וכו' על זה מורה ביחוד המאמר כרצון כל עמו ישראל והמחבר מתפלל, שיתגדל השם בצולמו על הכל כרצון ה' וכרצון כל עמו ישראל ורעיון זה אינו מבוטא בפסקא „יעשה רצונך כמו בשמים כן בארץ". אך אפשר למצא רעיו „יעשה רצונך" וכו' ב„יתגדל... שמיה רבא בעלמא די ברא כרעותיה" שאפשר שיתפרש, שיתגדל שמו הגדול ובעולם שברא לפי רצונו באור זה בודאי אינו אמתי, כי פתיחת „יתגדל" מתאימה לפתיחת „על הכל" שממנה חוצבה וכונת „כרעותיה" היא כונת „כרצונו"

1) כונתי גם ל„על הכל" שבמס' סופרים, כי אם נאמר, שיתקדש שבאיונגליון קדם ל„על הכל" שבמס' סופרים לא נדע מאין לקח מחברה את המלה „יתקדש" שלא מצאה מקום „בעל הכל" שבסדר רע"ג ועל כרחנו נחליט ששאה אותה מלה או „מעל הכל" שבמס' סופרים או מ„יתגדל" ועיין לקמן מה שהעירותי בנגע למלה „יתקדש" ב„על הכל" שבמס' סופרים.

שבארנו למעלה. אך בכל זאת אפשר לפרש „בעלמא די ברא כרעותיה" כמה שאמרנו. קרוב איפא לומר, שמחבר מאמר האיונגליון אוחז בבאור האמור ועל יסוד זה נסח „יעשה רצונך בשמים ובארץ". על פי האמור יצא לנו, „מאמר האיונגליון מאוחר ליתגדל".

והנה התכן של „על הכל" שבמס' סופרים יתן עדותו שנתחבר אחרי חרבן בית שני, על כרחך אתה אומר ש„יתגדל" שהוא פרי התפתחות של „על הכל" זמן יצירתו ג"כ מאוחר לחרבן בית שני. ואחרי שספרי האיונגליון נתהברו לפי דעת החוקרים סביב לשנת מאה לפי הספירה האזרחית וחרבן ירושלים התקיים בשנת 70, נמצא שגם „על הכל" וגם „יתגדל" נתחברו במשך זמן של שלשים שנה אחרי החרבן. כמובן יוצא ממה שאמרנו, שהמסרת של האיונגליון המיחסת לישו הנוצרי אמירת „יתקדש" איננה היסטורית ואין לסמוך עליה. על פי האמור דעת פול 2) ש„יתגדל" נוצר לפני החורבן והיינו בקרב כת האסיים אין לה יסוד. כי הראיות שהביא הן ידים שאינן מוכיחות. האיונגליון כאמור אינו עד נאמן וחוסר כל רמז לירושלים וחורבן הבית בתפלה זו לא יוכל לשמש ראיה נצחת נגד הוכחתנו וזו תשובה גם ליתר ראיותיו. יעקב אוברמיר למד מן העובדה, שה„קדיש" אינו מוזכר במגילה פ"ז מ"ג, שבזמן המשנה לא היה עדיין נוהג. ולפי מה שאמרנו למעלה אין לדיוק זה יסוד.

---

2) The Old Jewish Aramaic Prayer The Kaddish צד 23.

בנוגע ל„על הכל" שבמסכת-סופרים משתקפים בו נוסח „על הכל" שבסרע"ג ושל„קדושות" שלנו כמו שאמרנו למעלה. וכמדומני, שהוא מאוחר לקדושות שלנו ולא פנו לו מעולם מקום בתוך התפלה להאמר בתור קדושה — הסיום „ואמרו אמן", שאינו נאמר בתוך התפלה, מורה על זה, וכשהונהגו „קדושות" שלנו והיה בדין לשנות גם נוסח ה„קדיש" שלאחר התפלה, מאחר ש„קדיש" זה תשלום-„קדושה" הוא וצריך שיתדמה אליה, חברו את „על הכל" שבמס' סופרים, שמצד אחד הוא מתאים עם „הקדושות" שלנו ומצד שני — עם „על הכל" הקדמון, מפני שלא רצו לבטל את הנוסח המקובל לגמרי. — והנה הגר"א גרס במס' סופרים: „על הכל יתגדל ויתקדש". כנראה, גירסה זו נכונה היא, שהרי אף במחזור-ויטרי הגירסה כך היא. וכך יש ללמוד מנוסח ה„קדיש" שלנו, שמקורו הוא הנוסח שבמס' סופרים, כאמור, שאף בנוסח זה היה „יתקדש" אחר „יתגדל". וכמדומני, שרצו במלת „יתקדש", שהוסיפו בנוסח זה, להשלים בקצרה את החסרון של הקדושה שנמצאת ב„על הכל" הקדמון ושהשמיטוה כאן.

בנוסח של „יתגדל" חל כפי שאמרנו שנוי בנוגע למלת ב„עלמא", שבאה כאן במקום „בעולם הזה ובעולם הבא" שב„על הכל" וטעם הדבר כנראה, שרצו להתאים ב„עלמא" לתכנו של „יתגדל" העוסק כמו „על הכל" השני רק בעילם אחד ז"א בעולם הבא, אעפ"י שדומה שלאחר זמן ראו בבטוי „בעלמא" עולם הזה בנגוד ל„עלמא דעתיד לחדתא".

נשוב למאמר; „ונהגו אנשי מערב ואנשי מזרח לאמרו" וכו'. הנה אמרו, שמשום הנכנסין והיוצאין תקנו לומר „קדיש" אחר „עושה השלום". וכבר חויתי דעתי, שהיו עונין אחר „ברכת

כהנים", כלומר, אחר „עושה השלום", „יהא שמיה רבא". לפי זה, כשתקנו לומר „קדיש" אחר „עושה השלום" כבר מצאו שם ענית „יהא שמיה רבא" הן אחר תפלת-השחר והן אחר תפלת-מנחה ואחר תפלת-ערבית, באופן שה„קדיש" נסמך אל „יהא שמיה רבא" 1). אולם לאחר קריאת התורה, שלא היה שם „יהא שמיה רבא", אמרו באמת את ה„קדיש", שקבעו כאן, בלי „יהא שמיה" לפיכך מצאנו במס' סופרים (פ' ד'), שהמפטיר היה אומר אחר ההפטרה, „על הכל יתגדל", ששמש כאן בלי ספק בתור „קדיש", שאמרוהו לאחר קריאת-התורה משום הנכנסין והיוצאין, מבלי שהוזכרה שם אמירת „יהא שמיה". על-פי מה שאמרנו צריך להנית, שבתחילה במקום שנסמך ה„קדיש" אל „יהא שמיה רבא", תפס „יהא שמיה רבא" מקום בראש ואחריו בא ה„קדיש" שאין שום טעם לומר, שעקרו „יהא שמיה רבא" ממקומו שלאחר „ברכת כהנים", לתת לו מקום לאחר ה„קדיש.

הנחה זו תתאמת גם מצד אחר. אם נעריך, אמנם, את „על הכל" שבמס' סופרים לעומת „על הכל" שבסדר רע"ג, נמצא במאמר הראשון הבדל זה ביניהם: בעוד שבסדר רע"ג כתוב: „יתגדל וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא", נזכרו במס' סופרים

1) אם אמנם „יהא שמיה רבא" מקומו העיקרי, לפי מה שביארנו, אחר „ברכת-כהנים עם כל זה אדמה, שאמרוהו גם אחר תפלת מנחה ואחר תפלת-ערבית, אף על-פי שלא היתה שם „ברכת-כהנים", מפני שכבר היה מתובר לתפלת, כיוצא בו אמרו „שים שלום" בכל ג' תפלות, אעפ"י שמקומו העיקרי הוא אחר „ברכת כהנים".

מלבד שבחות אלו, עוד שלש מלות של שבח: „ויתעלה ויתהדר ויתקלס" 1) וכבר הוכחנו למעלה, ש„על הכל" זה מאוחר הוא לאותו שבסדר רע"ג. ובכן תצמח השאלה: מהי הסבה, שהמריצה את האחרונים להוסיף שלש מלות של שבח הנזכרות על אף שהיו מקובלות אצלם? כמדומה לנו, שזה יתבאר אך ורק על ידי ההנחה, שבזמן מן הזמנים תפס „יהא שמיה רבא" מקום לפני ה„קדיש". ואולם ראוי לזכור מה שאמרו בשם ר' ישמעאל: „בשעה שישראל נאספין בבתי. מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם ואחר-כך עונין אמן 2) יהא שמיה רבא מברך, באותה שעה הקב"ה שמח ומתעלה בעולמו ואומר למלאכי-השרת: בואו וראו עם זו, שיצרתי בעולמי, כמה הן משבחין אותי באותה שעה מלבישין אותו הוד והדר, לכך נאמר ברב עם הדרת מלך" (מדרש משלי, פי"ד, הוצאת בובר). ובכן כמעט מוכרחים אנו להחליט, ש„יתעלה ויתהדר" נוספו ב„על הכל" כדי להודיע, שהקב"ה מתעלה עכשיו בעולמו והמלאכים מלבישים אותו הוד והדר' מפני שישראל אמרו עכשיו לפני „על הכל" — „יהא שמיה רבא" ומלת „ויתקלס" אף היא נוספה, כנראה, לרגלי „יהא שמיה רבא" שקדם ל„על הכל", כי על ענית „יהא שמיה רבא" נאמר: „אשרי המלך, שמקלסין אותו בביתו כך".

בזמן מאוחר אנו מוצאים „יהא שמיה" העליון למטה ו„קדיש" התחתון למעלה. אימתי נעשה שנוי — מקום זה ואיזו

1) בנוגע ל„יתקדש" עיין למעלה.

2) במחזור וויטרי לא גרס „אמן" ונכון הוא.

סבה גרמה לו – אינו ידוע. אבל דבר זה נראה לנו, ששנוי זה היה הסבה העקרית, שגרמה לו השתנות הנוסח של „על הכל" שבמס' סופרים ל„יתגדל" שלנו. וכשקבעו „יהא שמיה רבא" אחר הקדיש, קבעו גם את התשבחות: „ישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה ויתהדר ויתקלס" אחר „יהא שמיה רבא" מפני שלש המלים האחרונות, שמקומן הראוי הוא אחרי „יהא שמיה רבא", כאמור למעלה, והשמיטון בראש תפלת „על הכל". עם המלות הנזכרות נטלו גם את המלות „על הכל", שהמלים „שמו של הקב"ה" קשורות בהן, מראשה של התפלה הנזכרת וקבעון אחריהן. וזהו „שמיה דקודשא בריך הוא" 1) „לעילא מכל". ואז הניחו ב„קדיש" את המלים „יתגדל ויתקדש" והכירו שם מלת „שמו" או „שמיה", 2) כדי שלא תתקלקל הכונה הראשונה. המלים „ברכתא ושירתא ותושבחתא ונחמתא, דאמירן בעלמא", הבאות אחר „לעילא מכל", הן באור למלות „על הכל". ומצאנו באור זה עוד בפיוט ובמקהלות. שם יצרו על פי המאמר „על הכל יתגדל וישתבח בעה"ז" את התפלה „על כל שירות ותשבחות דוד... ישתבח שמך לעד מלכנו". ובארו „על כל" במובן שירות ותושבחות, והן

1) ובקטע של הגניזא שהוציא שכטר כתוב במקום „שמיה דקודשא בריך הוא" „שמו של מלך מלכי המלכים ברוך הוא".

2) ובתנא דבי אליהו מוזכר „יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה" וגירסא זו נכונה היא. כי „שמיה רבא" בראש התפלה אין לו מובן, שהרי לא הוזכר עדיין זה, שהכנוי, מוסב עליו. ואולי הכנוי, מוסב על שם ב', שנזכר בתפלה בו במזמור שקדמו „קדיש".

מוסבות על פסוקי דזמרה, שאמרו קודם הפיוט „ובמקהלות". ונראה שהמלים „שירתא ותושבחתא" שבקדיש נטלו משם. והוסיפו מלת „ונחמתא" לרמז, שגם על שבחי הנביאים הוא נתעלה, שכן אמרו „מצינו בנביאים הראשונים, שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומים" (ברכות ל"א ע"א). משום כך לא אמרו „שירות ותשבחות דוד" אלא „דאמירן בעלמא", שהוא כולל גם שירי דוד וגם שבחי דנביאים. ומלת „ברכתא" הוסיפו כנראה לאחר שהוסיפו מלת „יתברך" אחר „יהא שמיה רבא" וחשבו, שהמלים „שירתא ותושבחתא" וכו' חוזרות על התשבחות, שאמרו אחר „יהא שמיה רבא". והוספת „יתברך" נולדה אולי בדרך זו. יש שהיו רואים ב„יתקלס" מלה של גנאי והיו נזהרים מלאמרה 1). ברם עי"ז הוחסרה משבע מלות של שבח שאמרו אחר „יהא שמיה רבא" — מלה אחת וכדי להשלים את המספר שבעה הוסיפו מלת „יתברך" ולאחר זמן יש שהיו אומרים גם „יתברך" וגם „יתקלס" (סדר רע"ג). ואחרים החליפו בזמן מאוחר „יתקלס" ב„יתהלל" (עיין מחזור ויטרי וסדור שלנו).

ממה שאמרנו יש לראות, שכששנה „יהא שמיה רבא" מקומו נתאחד עם ה„קדיש" לגמרי. ראינו אמנם, ש„יהא שמיה רבא" מקומו באמצע בין שני חלקי תפלת „על הכל" שבמס' סופרים.

1) סדר רע"ג נתן טעם אחר לזה, שלא אמרו „ויתקלס" וחולק על הטעם שזכרנו. אבל ר' יהודאי גאון אומר גם כן, שאין אומרים „ויתקלס", לפי שאנו מוצאים אותו בלשון גנאי ועיין ב"י לטור א"ח ס' נ"ו.

לא נתפלא איפוא, שבמשך הימים מתאחדים „קדיש" ו„יהא שמיה" ונעשים לתפלה אחת.

והנה אמרנו, שהקדיש נקבע לאחר שלש תפלות של יום ויום משום הנכנסין והיוצאין. כנראה הוא הדין לקדיש שלאחר תפלת מוסף ושלאחר „קדושא דסידרא", כי כל עוד שאפשר להוציא את אלה שלא שמעו את „הקדושה" מוציאים 1). ואפשר גם כן, שמטעם זה, כלומר משום הנכנסין והיוצאין, כשנהגו אחר כך לומר עוד דברים אחר „קדושא דסידרא" כמו „אין כאלהינו" אמרו „קדיש" גם אחריהם. וזהו בודאי גם הטעם, שאמרו „קדיש" אחר ברכת „המלך בכבודו", אם אמת בפי הרא"ש בנוגע לתכלית קביעתה של ברכה זו (עיין רא"ש, ברכות פ"א ס"ו ה'). בנוגע לאמירת „קדיש" שלפני תפלת מנחה, אפשר שמפני שרצו לקיים במספר ה„קדישים" את הכתוב: „שבע ביום הללתיך", קבעו קדיש אחר „תהלה לדוד" שלפני תפלת מנחה, מאחר שהשוו את „תהלה לדוד" שבכאן ל„תהלה לדוד" שלפני תפלת מוסף 2). ומנהג אמירת קדיש לפני תפלת מוסף נולד, כנראה, בדרך זו. מצאנו (מס' סופרים פי"ד הי"ב), שהמפטיר אומר (אחר שהפטיר) אחר „אשרי" 3) ופסוקים אחרים „על הכל". כאמור, זהו ה„קדיש", שהיו אומרים אחר קריאת התורה, שכבר דברנו עליו למעלה. אולם כבר מורה

1) עיין לחלן.

2) עיין בב"י לטור א"ח, סי' נ"ח, בנוגע לענייננו.

3) אחר „אשרי" היו אומרים „תהלה לדוד" כמו שהוא אצלנו. וכן הוא בסדר רע"ג. וכך יוצא כבר מן התלמוד (ברכות ד' ע"ב).

לנו סדר רע"ג, שמנהג אחר היה נוהג בימיו של מסדר ספר זה, על כל פנים בגלילות, שהוא דר בהם: הם היו מקדשים מיד אחר קריאת־התורה קודם ההפטרה במקום „על הכל" שאחר ההפטרה, ו„אשרי" לא היו אומרים כלל, וקצת פסוקים, שאמרו אחר „אשרי", נדחו לשלפני קריאת־התורה. במחזור־ויטרי אנו רואים, שהיו מקיימים גם את המנהג של סדר רע"ג, כלומר, לקדש מיד אחר קריאת־התורה קודם ההפטרה, וגם המנהג של מס' סופרים, אבל באופן משונה קצת, כלומר, היו אומרים „אשרי" אחר ההפטרה וקצת פסוקים, שהיו אומרים לפנים אחר „אשרי", היו אומרים עם „על הכל", שבא אחריהם, קודם קה"ת. אבל חוץ מזה היו מקדשים אחר „אשרי". ומנהג זה האחרון בודאי מזמן מאוחר הוא. ראו, אמנם, האחרונים, שבזמן קדום היו אומרים „על הכל", שהוא גם־כן קדיש, אחר „אשרי", שבא אחר ההפטרה, כמו שהזכרנו, והנהיגו לומר קדיש אחר „אשרי" כדי שלא לנגוע כמנהג, שהכה כבר שורש אצלם — לומר „על הכל" קודם קריאת־התורה.

והנה מוסיפים אחר „קדיש בתרא" - והוא ה„קדיש", שאומר ש"ץ אחר שגומר את התפלה ואינו אומר אחריו כלום, אלא כל העם שומעין ונפטרין — „תתקבל צלותהון" וכו' 1), תפלה, שאינה מוסבה על ה„קדיש" בפרט, אלא על כל סדר־התפלה. בזמן קדום היה ה„קדיש" שלאחר „קדושה דסידרא" — „קדיש בתרא"; וכן היה ה„קדיש", שלאחר תפלת שחרית של שבת — „קדיש בתרא",

1) עיין סדר־התפלות להרמב"ם.

כי לא קראו בתורה מיד אחר תפלת שחרית (עיין סדר רע"ג). ובשביל כך הוסיפו אחר „קדישים" אלה: „תתקבל צלותהון" וכו'. ואף־על־פי שבזמן מאוחר אמרו אחר „קדיש" של „קדושה דסידרא": „אין כאלהינו" או מזמור שבתהלים, ואמרו „קדיש" אחריו, — לא זזה תפלת „תתקבל" ממקומה, כיון שגם „אין כאלהינו" וגם המזמור לא נחשבו לתפלה ואין להם שום שייכות ל„תתקבל".

קדיש האגדה.

עד עתה דברנו על „קדיש" ו„יהא שמיה", שהיו אומרים בסדר התפלה. אמנם מסופר לנו, שגם אחר ה„אגדה", כלומר אחר הדרשה, שדרש החכם לעם בבית־הכנסת או בבית המדרש 1), היו עונין „יהא שמיה רבא". „עלמא אמאי קא מקים? אקדושה דסידרא ואיהא שמיה רבא דאגדתא" (סוטה מ"ט ע"א) 2), „בשעה

1) המושג „אגדה" כולל לפעמים כל תורה שבעל פה.

2) כל המפרשים חשבו, שהבטוי „קדושה דסידרא" רומז לקדושה שאחר תפלת שמונה עשרה. פול פירש „קדושה דסידרא" — קדושה של בית המדרש, שהיא נכללת בתפלת „ובא לציון", שהיא סמוכה לסדר התפלה וגם לתלמוד תורה. ולדעתי „סידרא" זהו סדר התפלה, וקדושה כוללת גם את ה„קדושה" וגם את ה„קדיש" במובן שלנו, שהוא גם כן „קדושה", כמו שבררנו. והנה אמרו, שאין העולם מתקיים אלא על ה„קדושה", שאמרו בתוך סדר התפלה, ועל „יהא שמיה רבא", שאמרו אחר האגדה, וכמדומני שבימי בעל מאמר זה לא היו מקדשים

שישראל נאספין בבתי מדרשות ושומעין אגדה מפי חכם ואח"כ עונין אמן יהא שמיה רבא מברך" וכו' (מדרש משלי פי"ד, הוצאת בובר), ההיסטוריה לא השאירה לנו רשומים, שנוכל לשפוט על פיהם בבירור על הסבה, שגרמה לצמיחת מנהג זה, אבל על פי השערה אפשר להחליט, שהמנהג נולד באופן זה. ידוע שבימים הקדמונים היו דורשים באגדה בבית־הכנסת אחר קריאת התורה וההפטרה 1), „ומן הדין הוא לתרגם לעם, לנשים ותינוקות כל סדר ונביא של שבת לאחר קריאת התורה. וזו היא שאמרו: בשבת מקדימין לבוא ומאחרים לצאת... ומאחרים לצאת כדי שישמעו פי' של הסדר" (מסכת סופרים פי"ח ה"ד). מה זה תרגום — מראים לנו תרגום השבעים והתרגומים הארמיים. התרגום, אמנם, היה משולב במדרשים שונים; וזוהי האגדה שהיו דורשים בה לפני העם. ובכן מנהג קדום הוא לדרוש אחר קריאת התורה וההפטרה, אף על פי שבימי בעל מסכת סופרים, שמזהיר לקיימו, כנראה, לא היה נוהג עוד בכל מקום, כמדומני שרצו להשוות את העסק בתורה לסדר התפלה, כלומר, להתחיל ב„ברכו" ולסיים ב„יהא שמו הגדול מבורך", שכן התחילו וסיימו את התפלה בכל יום בבית המקדש וכן בודאי התחילו וסיימו אותה בכל יום שחרית וערבית בגבולין (עיין

עדיין אחר האגדה. אלא אמרו „יהא שמיה" בלבד, לעומת זה התאחד כבר „יהא שמיה" עם ה„קדיש" שבתוך התפלה, ולפיכך השתמש בסדר התפלה במלת „קדושה" שהיא הכוללת גם „יהא שמיה", ובאגדה — בבטוי „יהא שמיה רבא".

1) עיין צונץ Gottesdienstliche Vortrage, Kap. 20

למעלה). ומכיון שהאגדה היתה להם ענין לענות בו לבסוף, כלומר, אחר קריאת התורה ואחר ההפטרה בנביא, ו„יהא שמו הגדול מבורך" היה סמוך לה בלבד, לפיכך הורגלו בכל מקום, שדרשו באגדה, לענות אחריה „יהא שמו הגדול מבורך", אף על פי שלא קדמה לה קה"ת וההפטרה, וכשנתאחדו „יהא שמיה" ו„קדיש" אמרו גם „יתגדל" אחר האגדה.

אבל כדאי להעיר, שמצינו תפלה אשר מוצאה מימי הגאונים ואשר כנראה רגילין היו עכ"פ בקצת מקומות לאמרה אחר האגדה ואשר בה נמצא את „יהא שמיה" עם התוספות שלו מתפתח מבלי שים לב ל„יתגדל" באפן מיוחד. תפלה זו פרסם דר' מרמורשטין מתוך כתב יד [1] וז"ל: „בריך שמיה דקב"ה [דבח]ר בהון בצדקיא ויתרעי בעובדי ידיהון... ויהב לנא אורייתא ומצוואתא על ידי [משה ר]בנא לאלפא עמיה בית ישראל בריך הוא יהא שמיה רבא. ועונין ציבור יהי שמיה רבא מ' ל' ולעלמיא ולעלמי עלמיא: ויתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנש' ויתהדר ויתע' ויתק' שמיה ד' ק' ב' ה' ו' א' אלף אלפי אלפיו וריבי ריבי רבויו עד דלית לי' מנינא ולא שיעורא ולא סכא לעילא לעילא לעילא מכל ברכא' שיר' תשב' ונח' דאמירן ודמתאמרן לעלמא ולעלמי עלמיא הדא היא די אימרת ברוחא דקודשא על ידי אסף בקבלה גמן

1) גנזי קדם II (1923) צד 46, התורן IV (י"ט שבט תרפ"ד), Monatsschrift f. G. u. W. d. J. 1924 צד 150 והלאה ודושינסקי: „יקום פורקן" בס' זכרון לכבוד פוזננסקי צד 188 והלאה.

ממצרים תס' תג' ג' ותט' כנגד מי [אמרינן] כין אמרו משמא דר' יהושע בן לוי דאמרהו' ט ע' דיליה כל עובדי בראשית חדי בשעתא דמחיל וישביק קוב"ה לחוביהון [דכל] יש' דימחול וישבוק ק' ב' ה' ו' א' לחובו בחיי מר ורבנא וכל ישראל". ולהלן מוזכר בתוך כתב היד: „אמן כן תהי רעווא מן קד' קב"ה עד נשיאנו פל' רא"ש גלו' דכל ישראל... כן תהא רעווא מן קוד' דקב"ה: על אדונינו צמח ראש ישיבת ג' יע' חמוד אדונינו פלטוי ראש יש' ג' יע'. אמן כן תהא רעווא מ' ק' דק': על אדונינו צמח ריש... [חמוד] אדו' חיים". (תפלה זו המזכירה שני גאונים, שזמן ראשותם ידוע מוצאה משנות 882-887 לספירה האזרחית [1] ולדעת דושינסקי, שם צד 189 זהו קדיש שאחר האגדה [2], מה שאפשר, אם נניח שאמירת קדיש זה אחר האגדה לא היה מנהג כללי).

והנה את הדרשות והאגדה היו משמיעים לעם ברגילות בלשון שהעם היה מדבר בה, ובכן על פי רוב בלשון ארמית. עובדה זו גרמה, ששנו את לשון התפלה „יהא שמו הגדול מבורך" בשעה שהיו עונים בה אחר האגדה, ללשון ארמית. וכמו כן היו מתרגמים שם את ה„קדיש" לארמית (עיין תוספות, ברכות ג' ע"א), זולת המלים „יתגדל" ו„יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתהדר ויתעלה ויתקלס" — אותן הניחו אולי בלשון המקורית, בלי לתרגם אותן [3].

1) דושינסקי: שם צד 188.

2) study of the Torah.

3) לדעתו של בעל „עבודת ישראל" מלים אלו ארמיות הן, כלומר, צריך

במשך הזמן נשתנתה גם הלשון של „יהי שמו הגדול מבורך" ושל „קדיש" שבסדר התפלה ללשון ארמית, כי בודאי רצו לקבוע לשון אחת לכל ה„קדישים" ו„יהי שמו". ומטעם זה תרגמו ב„קדיש" שבסדר התפלה גם את המלות „בעולם שברא כרצונו" למלות „די ברא כרעותיה" 1). כי גם הקדיש האגדי היה במקום המקביל לזה בלשון ארמית. אבל שנוי הלשון נעשה לאט לאט, על דרך התפתחות ולא בדרך תקנה. אנו רואים בברייתא של ברכות, שהזכרנו למעלה, שמוצאה אולי מימיו של ר' יוסי, שנשתנו ב„יהי שמו הגדול מבורך" לארמית רק שתי מלות, כלומר „יהא שמיה", ושאר המלים הן עדיין עבריות, ובספרי (דברים, פיסקא שמו) כבר מצאנו, שהיו אומרים, „יהא שמיה רבא מברך"

לנקדן בנקוד הא־מי, כי בנוגע למלים אלו אין הבדל בין ארמית לעברית אלא בנקוד, אבל דעתו כבר מוטלת בספק, מפני שבמחזור ויטרי נחשבו המלים הנזכרות לעבריות. חוץ לזה העיר פול בספרו הנזכר צד 58 בצדק, שאי אפשר לחשוב את הפעלים האלה לארמיים. כי „ויתפאר" „ויתהלל" לא תמצא בארמית כל עיקר, „יתהדר" בארמית יש לו הוראה אחרת („מן הדר ביה") „יתנשא" „ויתעלה" הם תמונות עבריות טהורות. ולא רחוק שתהיינה מלות עבריות בתוך נוסח ארמי, מאחר שיש שהו אומרים גם מלים אחרות שב„יתגדל" בלשון עברית. עיין בטור, א"ח סי' נ"ו, שהביא מנהג ספרד לומר: „למעלה מכל הברכות השירות והתשבחות". וב"י שם הזכיר מנהג לומר „האמורות בעולם". ועיין פול בספרו עמוד 18).

1) „כרעותיה" מוסב על „יתגדל ויתקדש", כלומר, יתגדל ויתקדש כרצונו. כן פירש הגר"א. וסיך כפירוש זה על תפלת „על הכל", ששם פירוש זה מוכרח. ועיין למעלה.

בלשון ארמית ו„לעולם ולעולמי עולמים" בלשון עברית. ולמרות כל זה מצאנו עדיין בימי התלמוד, שהיו אומרים „יהא שמו הגדול מבורך", כלומר עברית. גם בתנא דבי אליהו, שמחברו חי לדעת ר' מאיר איש, שלום בימי ר' ענן. מצאנו את המליצה: „יהי שמו הגדול מבורך לעולם ולעולמי עולמים", שזה מורה שלא נדחתה אז עדיין לגמרה לשון עברית של תפלה זו, ולפיכך היתה שגורה בפי המחבר הנזכר. אולם סוף סוף גברה כאן הלשון הארמית על העברית והאחרונה כמעט נדחתה לגמרה. אבל יש לדעת, שבשעה שנתקצר ה„קדיש" לנוסח שלנו עדיין היתה לשונו עברית. כי בסדר אליהו רבא (עמ' נ"ו, הוצאת ר' מאיר איש שלום) הובא המאמר „יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולם כולו שברא", כלומר, בלשון עברית (ע"ש במבוא לרמא"ש, שכבר העיר על זה).

לעומת זה ברור הוא, שאי־אלו שנויים ב„קדיש" נולדו לאחר שתפס מקומו אחר האגדה. כן אין ספק, ש„בחייכון וביומיכון" מוסבים על הדרשן והאמורא שלו או על הדרשן ושאר תלמידי־החכמים, ומפני כן צריך לומר אחר כך „ובחיי דכל בית ישראל". ומסופר ב„ספר יוחסין" משום ר' נתן הבבלי, שאם נתמנה ראש־גלות, הילך הוא לבית הכנסת ביום השבת, וגם שני ראשי־ישיבות באים לשם, וראש ישיבת־סורא דורש בענין הפרשה של אותו יום, והתורגמן עומד עליו ומשמיע דבריו לעם, ואחר־כך „עומד החזן ואומר קדיש, וכשמגיע לחייכון וביומיכון אומר: בחיי נשיאנו ראש גלות ובחייכון ובחיי דכל בית ישראל". ובכן כשם שמלות „בחיי נשיאנו ר"ג" אינן מוסבות על מה שכלול ב„בית ישראל",

כך מלת „ובחייכון" מוסבה לא על העם, אלא על הדרשן והתורגמן, או על ראשי־הישיבות, או על הדרשן ושאר ת"ח. ולפי זה מקומה ב„קדיש" שלאחר האגדה בלבד, ומלה זו נשארה ב„קדיש" גם בסדר התפלה, אף־על־פי שאין כאן מקומה, גם השנוי, שב„על הכל" כתוב „בעולם הזה ובעולם הבא" והנוסח שלנו מדבר מעולם אחד, נעשה לאחר שנקבע ה„קדיש" אחר האגדה, כי כנראה, חלקו את שני העולמות הנזכרים ב„על הכל" לשני ה„קדישים", לקדיש־התפלה ולקדיש תלמוד תורה, על פי הסבות שגרמו לקביעת ה„קדישים" האלה. כי בגמרא (שבת י' ע"א) קראו לתפלה „חיי־שעה", כלומר, העוסק בה יש לו חלק בעולם הזה, ולעוסק בתורה — „חיי־עולם", מפני שהעוסק בה זוכה לחיי העולם הבא, ובשביל כך קבעו ב„קדיש" של תפלה „בעלמא די ברא", כלומר בעולם הזה, וב„קדיש" של האגדה — „בעלמא דעתיד לחדתא", כלומר, בעולם הבא, וכן אמרו במס' סופרים (פי"ט): „ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא אלא על התלמוד ועל הדרש" 1), וכן כתב הרמב"ם: „קדיש דרבנן כל עשרה מישראל או יותר, שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה ואפי' במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין, אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה: יתגדל ויתקדש שמיה רבא דעתיד לחדתא עלמא ולאחייא מיתיא" וכו'.

1) הרמב"ן בת"ח גורס: „ואין אומרים בעלמא דעתיד לחדתא אלא על תלמיד דרשן", כלומר, שמת, אבל גירסא זו אינה נכונה, כי לא שמענו מעולם את התואר „תלמיד דרשן". גם אין שום טעם להבדיל בין תלמיד דרשן ובין ירא ה', שאינו תלמיד דרשן, בנוגע לאמירת „בעלמא דעתיד לחדתא".

והנה הוסיפו בקדיש דרבנן: „על רבנן ועל תלמידיהון... יהא להון ולכון חנא וחסדא ורחמי" וכו' (לשון הרמב"ם). אולי הביאום לזה הכתובים: „שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך, שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול" (תהלים קי"ט, קס"ד — קס"ה). ואמנם ידוע הדבר, שהבינו „שבע ביום הללתיך", שהוא רומז ל„קדיש". ועל פי זה אפשר, שיובנו הכתובים הנזכרים, שאחר שאומרים „קדיש" על משפטי צדק, שהוא תלמוד תורה, מתפללים על שלום רב והצלה בשביל אוהבי התורה, כלומר, „רבנן" „ותלמידיהון". ונראה, שתפלת „על רבנן" נתחברה בכלל על פי טופס התפלה „שים שלום", כי בשתיהן (על פי נוסחתנו) מתפללים על שלום חן וחסד ורחמים 1). פול בספרו הנזכר (צד 90—91) מעיר על הדמיון שיש בין תוכן „יקום פורקן" ובין של „על רבנן" שבקדיש ודן מתוך סרוסי הפסוקים שיש בקרב אחד ביחס לשני, ששניהם חוצבו מצור אחד, אלא כל אחד מהם התפתח בדרך שונה מחברו. ומשום שלא מצא „על רבנן" בסדר ר' עמרם גאון סובר הוא, שיצירתו מאוחרת למאה התשיעית. והנה דושינסקי במאמרו „יקום פורקן" (בספר זכרון לשם פוזננסקי) מביא התפלה שהזכרנוה למעלה ומחליט, שממנה התפתחה מצד אחד תפלת „יקום פורקן" ומצד השני ה„קדיש דרבנן" (שם צד 189) והוא מעיר, שרוב קהלות ספרד לא אמרו „יקום פורקן" וה"ה

1) אנו אומרים בתפלת „על רבנן" — „על ישראל ועל רבנן", ודומה יותר ל„שים שלום".

לרוב קהלות צרפת ושאר מקומות. אפשר איפוא לשער, שבספרד נוצר „על רבנן" שאנו מוצאים ברמב"ם ולפיכך לא הונהגה שם אמירת „יקום פורקן" ובמקומות שאמרו „יקום פורקן" לא היו אומרים בראשונה „על רבנן" ב„קדיש". פול מבליט, שגירסתנו ב„קדיש דרבנן" „על ישראל ועל רבנן" היא התמזגות תכני שני „יקום פורקן", כמו שאנו מוצאים אותה ב„יקום פורקן" שבמחזור ויטרי. לתכלית זו עצמה שנתקנה תפלת „על רבנן", נתקנה תפלת „יהא שלמא רבא", שטופסה דומה קצת לתכנה של תפלת „שלום רב" והיא באמת תפלת „על רבנן" בנוסח אחר, אבל היא כוללת יותר ממנה, כלומר, את כל ישראל 1), ואולי גם „עושה שלום במרומיו" וכו' הוא נוסח אחר של „יהא שלמא", כי כנראה תפס „עושה שלום במרומיו" מקומו אחר „קדיש", קודם שקבעוהו אחר תפלת שמונה עשרה (בסדור ר' עמרם נמצא „עושה שלום במרומיו" אחר „קדיש" ולא אחר תפלת שמו"ע), באופן שקרוב לשער שתכלית אחת לקביעתו ולקביעת „יהא שלמא". בזמן מאוחר קבלו את כל שלשת הנוסחאות וצרפום ביחד ואמרום זה אחר זה: ונראה, שקצתם מצאו באמת בצרוף זה כפילות שלא לצורך והשמיטו מטעם זה מלת „שלמא" בתפלת „על רבנן", כמו שמראה לנו נוסח הרמב"ם. מן ה„קדיש" האגדי, שהיה גמר האגדה, עבר הסיום הנזכר גם ל„קדיש" שהיה גמר סדר התפלה, והוסיפו אחר „תתקבל" ו„יהא שלמא" — „עושה שלום במרומיו", אבל השמיטו „על רבנן", מפני שאין כאן מקומו.

1) עיין הערה שלפני זו.

את התפלות שאחר ה„קדיש", כלומר, „תתקבל", „על רבנן" „יהא שלמא" ו„עושה שלמא במרומיו", חשבו בזמן מן הזמנים לחלק מן „הקדיש", ומטעם זה מתגלית גם באלו התפלות, שבלי ספק נתחברו בלשון עברית, הנטיה להשתנות ללשון ארמית, כמו ב„קדיש" בכלל, אבל גם השתנות זו היתה אטית על דרך ההתפתחות, ולא השתרעה על כל המלות שבתפלות אלו. כן נשאר „עושה שלום במרומיו" וכו' בלשון עברית כמו „על כל ישראל" שב„יהא שלמא", שבסדור ר' עמרם גאון הוא עברי ובנוסח הרמב"ם הוא ארמי.

והנה מצאנו בתשובות הגאונים תשובה זו: „וששאלתם ענין וקרא זה אל זה ואמר ותשאני רוח, מה טעם יש שם לקרות ולתרגם? ומה טעם קבעו אותם חכמים בסדר קדושה? דבר זה כך מנהג ראשונים, מקום שיש שם ת"ח, שהיו מתפללין ונופלין על פניהם ומקדישין, לאחר שעונין אמן יהא שמיה רבא מברך מביאין נביא וקורין בו כעשרה פסוקים הן חסר הן יתר ומתרגמין אותן, ואח"כ אומר וקרא זה אל זה ואמר ומתרגמין אותן, כשם שתרגמו אותה פרשה של נביא ואומר ותשאני רוח [ומתרגמין אותן], (כך הגיה ר' דוד לוריא) ומסיימין אותו, כדי לסיים בשבחו של הקב"ה. ואח"כ מקדישין ועוסקין בתורה; הרוצה במשנה עוסק הרוצה בתלמוד עוסק, כדי לקיים מה שאמרו החכמים: לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד, וכיון שרבתה עניות בעולם והוצרכו תלמידי חכמים למעשה ידיהם לא היו יכולין לעסוק בתורה תמיד, ולהשליש כל היום, וסמכו על

מה שאמרו כל הנחלים הולכים אל הים — מקרא ומשנה וחומש, ועקרו לקרות בנביא בכל יום אחר תפלה. ואע״פ שעקרו לקרות בנביא, אותם ב׳ פסוקים לא עקרו אותם ועדיין קבועין ועומדין, ומפני זה לא עקרום שקדוש משולש הוא קק״ק ושלשוהו ג׳ פעמים בתפלה. ולומר יענך ד׳ ביום צרה כך מנהג בבית רבינו בבבל: לאחר שמתפללים כל התפלה וגומרי׳ אותה עוסקי׳ בתלמוד, ותנאין עוסקי׳ במשנה ובמדרש ובתוספתא עד ד׳ שעות ואומר יענך ה׳ ביום צרה וגו׳ ואחריו — וקרא זה אל זה ואמר, שני פסוקים אלו. מקדשין והולכים לבתיהם. ובא לציון ואני זאת בריתי לא היו אומרים״ וכו׳ 1). ונראה לי, שהמלים „ואח״כ מקדישין״, שבאו אחר המאמר „כדי לסיים בשבחו של הקב״ה״, מקומו הראוי הוא אחר המאמר „שליש בתלמוד״, כי ידענו שלאחר למוד תורה שבעל פה צריך לקדש, אבל לא שמענו, שצריך לקדש על הקריאה בנביא. ואף על פי שאפשר לומר ש„הקדיש״ נקבע כאן על ידי התרגום, שהוא כאמור, אגדה, סוף סוף מקומו היותר ראוי הוא אחר התלמוד. ואם דברי הגאון (רב האי) בתשובה זו הם דברי קבלה. יצא לנו מזה, ש„הקדיש״ שלאחר סדר קדושה היה בעיקרו „קדיש דרבנן״ (ולא כמו ששערנו למעלה) ולא נעקר ממקומו אחר שנעקר למוד תורה שבעל פה ממקומו, כנראה, מפני התרגום. וכן הניחו אותו במקום זה בבית רבינו שבבבל, שהרי אמרוהו אחר הלמוד. ואפשר שמכיון שנספח „קדיש״ זה ל„קדושא דסדרא״ שלפניו

1) שערי תשובה סי׳ נ״ח.

בסדר־התפלה נתנו לו (אפשר אך באי־אלו מקומות) צורת „קדיש״ של התפלה. כיוצא בו מצאנו שבסדר ר׳ עמרם גאון נחשב „אין כאלהינו״ על סדר־התפלה 1), ועל־כן ה„קדיש״, הבא אחריו, הוא „קדיש״ של התפלה, אף־על־פי שאצלנו הוא „קדיש דרבנן״.

הקדיש בבית העולם.

עד עתה נודעו לנו שני גורמים לאמירת ה„קדיש״: התפלה ותורה שבעל־פה. אבל יש עוד גורם שלישי, והוא — בית העולם אחר קבורת־המת. כי „הקדיש״ עם „יהא שמיה״ יש לו איזה יחס למיתתו של אדם — יתחוור לנו אם נזכור את דברי איוב, שאמר אחר שהגיעה אליו השמועה הרעה בדבר מיתת־בניו: „ה׳ נתן וה׳ לקח, יהי שם ה׳ מבורך״ (איוב א׳, כ״א). וצדוק־הדין מעין זה אנו מוצאים. גם במאמר „יהא שמיה רבא מברך״. אף־על־פי־כן לא שמענו עד תקופת־התלמוד ועד בכלל, שהיו אומרים „קדיש״ בשעת קבורת־המת. אולם בתקופת־הגאונים כבר נוהג מנהג זה, ובסדר ר׳ עמרם גאון כתוב: „וכשמסיימין לקבור את המת לאחר שאומר צדוק־הדין אומר השליח יתגדל״ וכו׳. ותוכן הקדיש,

1) אבל לא חשבוהו כתפלה, ובשביל כך בא „תתקבל צלותהון״, שמקומו בסוף כל התפלות, לפני „אין כאלהינו״, עיין למעלה.

שהובא שם, דומה לקדיש דרבנן, שהביא הרמב"ם: „בעלמא דהוא עתיד לחדתא ולאחאה מיתיא ולמבני [קרתא] דירושלם ולשכללא היכלא ולמעקר פולחנא נוכראה מארעיה ולאתבא פולחנא קדישא דשמיא לאתריה".

איזה הדרך בא ה„קדיש" לשדה־בוכים? — קודם כל צריך לדעת, שהמנהג לומר „צדוק־הדין" קודם „קדיש" הוא רק מנהג מקומי, כי הרמב"ן הביא בתור מנהג־זמנו, כלומר, מנהג־ספרד, שהיו אומרים „קדיש" בלי „צדוק־הדין". וגם הרא"ש הביא מנהג זה (עיין טור יו"ד, סי' שע"ו). ומימים קדמונים הביא הרמב"ן מנהג, שהיו אומרים אחר קבורת־המת „ענין תחית־המתים" ומבקשים רחמים על המת לומר הוא יזכה פלוני לתחית המתים" ומקדשין שם ואומרים בעלמא דהוא עתיד לחדתא עלמא" וכו' (עיין שם בכור ובת"ה להרמב"ן). צמיחת מנהג זה נבין, אם נקרא מה שמסופר במסכת סופרים (פי"ט, הי"ב) בלשון זו: „כר"א בן הורקנוס דאמר: ראה שלמה כח של גומלי חסדים ובנה להם לישראל שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנודים, בשבת היו מתקבצין יושבי־ירושלים ועולין להר־הבית ויושבין בין שני שערים הללו, כדי לגמול חסדים לזה ולזה. משחרב בית־המקדש התקינו, שיהו ההתנים והאבלים באים לכנסת, כדי לגמול להם הסד. חתנים — לקלסן ולהוותם לבתיהן; אבלים — לאחר שיגמור החזן תפלה של מוסף, הולך לו אחורי דלתי של בית־הכנסת או בפני הכנסת ומוצא שם האבלים וכל קרוביו ואומר עליהם ברכה, ואחר כך אומר קדיש. ואין אומר בעלמא דעתיד

לחדתא אלא על התלמוד ועל הדרש". כדי להסביר את הדברים האלה אזכיר קצת דברים מפרקי ר' אליעזר (פי"ז), שדברי מסכת־סופרים שהזכרנו ברובם לקוחים הם משם: „משחרב ביהמ"ק, התקינו, שיהיו חתנים ואבלים הולכין לבתי־כנסיות ולבתי־מדרשות ואנשי־המקום רואין את החתן ושמחים עמו ורואין את האבל ויושבים עמו על הארץ, כדי שישבו ויצאו ישראל ידי חובתן בגמילות־חסדים. ועליהם הוא אומר: „ברוך אתה ה' גומל שכר טוב לגומלי חסדים". ברור הוא, ש„ועליהם הוא אומר" אין ענינו, ששם היו אומרים ברכה זו, אלא שברכה זו נאמרה על גומלי־חסדים כאלה. וכך הבין הרא"ש (מועד קטן, פ"ג) מאמר זה. אבל בעל מס' סופרים הבין אותו בטעות באופן אחר: ש„עליהם" נמשך על מלת „האבל", שראה בה יחיד במקום רבים, ומלת „אומר", שגם בה ראה יחיד במקום רבים, נמשכת על „אנשי המקום", ובברכה הנזכרת במס' סופרים כיון לברכת „ברוך אתה ה' גומל שכר טוב לגומלי חסדים", שנזכרה בפרקי ר"א. השוואת שתי הנוסחאות הנזכרות זה לזה תורה לנו גם כן, שבמס' סופרים המנהג שבפרקי ר' אליעזר משולב כבר במנהג מאוחר, שנהג בזמנו של מחבר מס' סופרים. ומטעם זה נראה שם, שאומר הברכה הוא החזן. גם נאמר שם, שאומר החזן „קדיש" אחר הברכה. ואלו הם, כאמור, מנהגים מזמנו של בעל מס' סופרים. וענין ה„קדיש" במקום זה, לדעתי, הוא ה„קדיש" השייך לתפלת מוסף אחר סיומה, אבל הפסיקו בין התפלה לה„קדיש" בהליכה אל האבלים ובברכתם, כדי לבטא ב„קדיש" זה, הבא אחר „ברכת אבלים". גם צדוק־הדין

הנעשה במתיהם. ויוכל היות שלרגלי העובדה שמצא מקום בקדיש „יהא שמו הגדול מבורך", כשהיא לעצמה לא היו עדיין מתיחסים לקדיש כמו לתפלת צדוק הדין. ברם את הגורם לזה יש אולי לראות בא"ב דר' עקיבא אות ז' שהובא בילקוט לישעיהו (כ"ו), כי שם מיחסים בפירוש את אפיו של צדוק הדין לקדיש. ז"ל מדרש זה: „אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. בשביל אמן אחד שעונים רשעים מתוך גיהנם ניצולין מתוכו. כיצד? עתיד הקב"ה... יושב ודורש תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח וכיון שמסיים ההגדה 1) עומד זרובבל בן שאלתיאל על רגליו ואומר יתגדל ויתקדש וקולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל באי עולם כולם עונים אמן ואף רשעי ישראל וצדיקי אומות העולם שנשתיירו בגיהנם עונים ואומרים אמן מתוך גיהנם ומתרעש העולם עד שנשמע קול צעקתם לפני הקב"ה והוא שואל מה קול הרעש... ומשיבים מ"ה ואומרים לפניו: רבש"ע! אלו רשעי ישראל וצדיקי אומות העולם שנשתיירו בגיהנם שעונים אמן ומצדיקים עליהם את הדין... נוטל הקב"ה מפתח של גיהנם בידו ונותן... ואומר... לכו ופתחו שערי גיהנם" 2). ראינו איפוא, שע"י אמירת

1) כך הוא בילקוט ובא"ב דר' עקיבא גרס „וכיון שמגיע לאגדה".

2) לדעתי מדרש זה הוא עבודו של מדרש אחר המובא בסדר רע"ג אחר קדושא דסידרא ושם אין זכר ליתגדל ויתקדש שאומר זרובבל בן שאלתיאל אלא תחת זה הוזכרה שם שירה שאומר דוד וש„עונין אחריו הצדיקים אמן יהא שמיה רבא... מתוך גן עדן ופושעי ישראל עונין אמן מתוך גיהנם. מיד אומר הקב"ה למלאכים: מי הם אלו שעונין אמן מתוך גיהנם? אומר לפניו: רבש"ע! הללו

אמן, שהיא הודאה לתוכן הקדיש מבטאים צדוק הדין ז"א שיחסו לקדיש אפי של צדוק הדין. ועובדה זו הביאה אותם אולי לאמירת קדיש שלאחר המוסף בפני האבלים. אמנם, מאחר ש„קדיש" זה,

פושעי ישראל, שאעפ"י שהם בצרה גדולה מתחזקים ואומרים לפניך אמן". המלה מתחזקים נתבאר ע"י אותיות דר' עקיבא „ומצדיקים עליהם את הדין" ואת השם דוד החליפו שם בזרובבל. והנה אי אפשר לומר שהמדרש של אותיות דר' עקיבא קדם לשל סדר רע"ג וזה מעובד ממנו. כי מה שאמרו כאן, שאומר שירה, למדו מן הכתוב שקדם ל„פתחו שערים" וכו' המובא שם, היינו „ביום ההוא יושר השיר הזה בארץ יהודה עיר עז לנו" (ישעיהו כ"ו א') ומן השיר „עיר עז לנו" למדו, שדוד הוא המשורר, כי הוא לכד את מצודת ציון היא עיר דוד (שמואל ב' ה' ז'). אך דומה, שעבודו הראשון של המדרש שבסדר רע"ג אנו מוצאים בתנא דבי אליהו זוטא פ"כ ושם כבר נשתנית השירה, שאומר דוד לאגדה. דבר זר היה אצלם ענית „יהא שמיה רבא" אחר השירה, ע"כ סמכו עניה זו לאגדה, שדרש הקב"ה ביחד עם הלכות (עיין לקמן) ע"פ המדרש שבסדר רע"ג והשמיטו השירה שאמר דוד ויחסו אמירת האגדה לזה. חוץ לזה מופיע בסדר אליהו זוטא זרובבל בן שאלתיאל בתור תירגמן לדרשת הקב"ה כידיעה נוספת על הספור שבמדרש הנמצא בסדר רע"ג וכממלא חסרונו, מדרש זה שבסדר אליהו זוטא היה ג"כ נר לרגלו של בעל אותות דר' עקיבא בעבודו שהובא בילקוט האמור. ממנו לוקחה הידיעה, ש„יהא שמיה רבא" בא אחר האגדה, אבל מיחסים אמירתה שוב להקב"ה כדברי המדרש שבסדר רע"ג. ולפי שלא היו רגילים באותה שעה לשמוע ענית „יהא שמיה רבא" אחר האגדה מבלי שקדמה לה תפלת „יתגדל ויתקדש" חשב בעל אותיות דר' עקיבא שבטעות נשמטה הידיעה, ש„יתגדל ויתקדש" קדם לענית „יהא שמיה רבא", לפיכך הוסיף הערה זו. והואיל שבסדר אליהו זוטא הוזכר זרובבל בן שאלתיאל בתור מתורגמן, החליט על פי השערה, שהוא היה האומר „יתגדל ויתקדש", כי חשב את השם „דוד" לכנוי לזרובבל שיצא ממנו.

שייך בעיקרו לתפלת־מוסף כאמור, והזהירו מלשנות את צורתו ואמרו: „ואין אומר בעלמא דעתיד לחדתא". אולם אזהרה זו תורה לנו, שלפעמים היו אומרים באמת ב„קדיש" זה „בעלמא דעתיד לחדתא" או במלות אחרות, שהיו אומרים כאן „קדיש דרבנן", הואיל ו„קדיש" זה יש לו יותר שייכות לאבלים מן ה„קדיש" של התפלה, כי בזה מדובר גם מתחית־המתים; וזהו ענין תנחומים לאבלים. ונראה, שדעה זו סללה לה מסלות בקרב שדרות־העם והרבה מהן נהגו על פיה ולא שמעו אל האזהרה שבמס' סופרים. אבל עם זה נולד יחס קשור בין „קדיש דרבנן" ובין ענין תחית־המתים, שהיו אומרים אחר שהיו חוזרים מבית־הקברות, עד שלסוף התחילו לומר „קדיש דרבנן" כשהיו חוזרים מבית־הקברות אחר שאמרו ענין תחית המתים, כלומר: המנהג, שהביאו הרמב"ן והזכרנוהו למעלה. אחר שהיתה אמירת ה„קדיש" נוהגת בבית־הקברות, באו אחרים והנהיגו, שיאמרו „צדוק־הדין" קודם ה„קדיש", מפני שאף ה„קדיש" מכיל יסוד של צדוק־הדין, כאמור. וכן היו נוהגין בימי מסדר סדור רב עמרם, על כל פנים בסביבתו. וזה היה גם במנהגי אשכנז וצרפת (עיין טור, ש"ח) וכן המנהג אצלנו. ויש להעיר, שה„קדיש" בבית־עלמין היה בימים הקדמונים תפלה הנאמרת על־ידי שליח־צבור. כן אומר רע"ג בפירוש וכך נראה ממחזור וויטרי. וכך יש להבין מלת „מקדישין" בדברי הרמב"ן, שהבאתי למעלה, ומלות „ואומרים קדיש" בדברי הרא"ש, שהביא הטור (שם). אבל המנהג לומר בסדר התפלה „קדיש" על אבות שמתו גרם בזמן מאוחר, שנתנו היתרון בנוגע

לאמירת ה„קדיש" בבית־הקברות לאבלים (עיין להלן).

ויש לדעת, שהמנהג של צדוק הדין בקרב ישראל הוא ישן נושן. אך במשך הזמן פשט צורה ולבש צורה. בזמן קדום ראו בני עמנו במות רע מוחלט, שסובלו האדם שיפגענו, וע"י העדרו גם אלה, שיש להם יחס אינטימי אל המת. על פי ההשקפה הקדומה, שאין יסורין בלא עון, כשקרה את האדם אסון, שאחד מאהוביו הלך בדרך כל הארץ, היה לבו מהסס, שמא גרם לזה חטאו, כמה שאמר הכתוב (ישעיה נ"ז א'): „הצדיק אבד... ואנשי חסד נאספים באין מבין, כי מפני הרעה נאסף הצדיק", ואם כן הדבר, הרי אפשר, שעדיין לא נתמרקו עונותיו ע"י אותו מקרה המעציבו ועוד יד ההשגחה נטויה להמיט עליו רעה. ובשביל זה היו נוהגים בני אדם בשעה שפגעה במיודעיהם יד המות, לחזור בתשובה ולהתענות בכדי לעשות להם תריס בפני הפורענות, שהם אולי עוד צפויים אליה. כן עשו בני ישראל כשנגפו במלחמתם בבני בנימין. העם בא בית אל ויבכו ויצומו ביום ההוא עד הערב ויעלו עולות ושלמים לפני ה' (שופטים כ' כ"ו). כיוצא בדבר אתה מוצא, שאחרי מפלת שאול וחילו בכו „ויצומו עד הערב על שאול ועל יהונתן בנו ועל עם ה', כי נפלו בחרב" (שמואל ב' א' י"ב). לפי האמור באה בתענית האמורה לידי בטוי גם הרעיון של צדוק הדין. מצדיקים את מעשה ה' ביחסם לעצמם עבירות שעברו. ברבות הימים התחדדה השאלה „צדיק ורע לו רשע וטוב לו" בקרב נאורי האומה. אלה לא יכלו להסתפק בתשובה. שרגילים היו לתת על שאלה זו היינו חזקה שאין מיתה בלא חטא ואין

יסורין בלא עון – בשעה שידעו, שפלוני או אלמוני המדוכא ביסורין הוא מנוקה מכל מום מוסרי. פרובלימה זו מופיעה ביחוד בוכוחו של איוב עם חבריו המחפאים עליו דברים אשר לא כן. בספר איוב מצאו תשובה על השאלה האמורה בהחלטה, שבשעה שנבצר מן האדם להכיר את סוד ההויה והקיום אין לו רשות לקרא תגר על מעשה ה׳. לעמת זה דוחים שם את הרעיון להצדיק פעלות ה׳ בהנחה, שאפילו איש ישר וירא ה׳ בעינינו, אם נראה אותו סובל יסורים בודאי חטאו גרם. „כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב" מוכיח ה׳ את רעי איוב (איוב מ״ב ח׳). הדעה החדשה מובעת אולי בדברי איוב „ה׳ נתן וה׳ לקח יהי שם ה׳ מבורך" (שם א׳ כ״א), ז״א ה׳ נתן ולקח, לפיכך אין לי רשות להרהר אחריו, יהי שם ה׳ מבורך, כי גדול הוא ונפלאים מעשיו וזהו אופן אחר של צדוק הדין. בתקופת המשנה הלכו בעקבות בעלי השקפה זו וקבעו, שחייב אדם לברך על הרעה, כשם שמברך על הטובה (ברכות פ״ט מ״ה) ז״א גבהו מעשיו מבינתנו. יוכל היות שכשאמרו (שם מ״ב) „על בשורות רעות הוא אומר ברוך דיין האמת" הוא ג״כ ברוח הזה 1). ויש שבארו רעיון זה בהנחה, ש„כל מה דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס׳ ע״ב). במשך הימים אנו פוגשים בהתחרות שני הרעיונות הנזכרים. בתלמוד מסופר מעשה במי שמת לו בן ובא אחד לבקרו והצדיק עליו את הדין באמרו שהאבות חוטאים והבנים נענשים (כתובות ח׳ ע״ב) ולפי דעת התלמוד עשה זה שלא כשורה. בכ״ז אנו מוצאים במס׳ שמחות פ״י, שכשעמדו להתפלל הכל מתפללים והוא (האבל) מצדיק עליו את הדין. ומה הוא אומר?

1) ואולי מטעם זה אמרו „הדן דין אמת לאמתו" ז״א „בדילו בין אמתו של אדם לשל הקב״ה.

„רבון כל העולמים חטאתי לפניך כמעט מתובותי נגביתי והלא הרבה מכן הייתי שוה. יהי רצון מלפניך שתגדור פרצותינו ותנחמנו" (השוה בר׳ י״ט). צדוק הדין של ה„קדיש" הוא ברוחו של איוב אמירת „יהי שמו הגדול מבורך" „יתגדל ויתקדש שמיה רבא" מקיימת את הדרישה „חייב אדם לברך על הרעה", שנאמרה ברוחו של איוב כאמור למעלה. אך שתי ההשקפות של צדוק הדין, שהיו בראשונה צרות זו לזו השלימו זו את זו בזמן מאוחר, כי אצל ה„קדיש" שבבית הקברות אתה מוצא פסוקי צדוק הדין, שביניהם בא לידי בטוי גם הרעיון, שאין מיתה בלי חטא, כגון „גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו" „והוא רחום יכפר עון ולא ישחית".

קדיש-יתום

מן האמור יוצא לנו, שהיו אומרים „קדיש" על המת, אבל „קדיש" זה אין לו שום יחס וקשר עם „קדיש-יתום", שבא בסדר התפלה שלנו.

בנוגע ל„קדיש" זה כתב ר׳ אליעזר בעל „הרוקח", איש גרמניה, בתפלות של שבת — וכפי ידיעתי, הוא הראשון, שהזכיר „קדיש יתום" — „ואח״כ אומר במה מדליקין והיתום אומר „קדיש"; „אין כאלהינו, פטום הקטורת, ועומד היתום ואומר קדיש". ור׳ יצחק מווינא (אור זרוע, הלכות שבת) כתב: „מנהגנו בארץ כנען וכן מנהג בני רינוס לאחר שיאמר הצבור אין כאלהינו, עומד

היתום ואומר קדיש. אבל בצרפת ראיתי שאינם מקפידים על כך מי שיאמר קדיש, אם נער יתום או נער שיש לו אב ואם". ובאמת במחזור וויטרי המקורי, שסדר התפלה שלו הוא כמנהג צרפת, לא מצאנו בשום מקום, שחייב היתום לומר „קדיש". היוצא מזה, שהמנהג, שיאמר היתום „קדיש" לאחר „במה מדליקין" ואחר „אין כאלהינו" בשבת, היה כבר נוהג בארץ כנען (ביהם ?) וארץ גרמניה קודם שהנהיגו אותו בצרפת. אבל כבר נהגו בתקופת תלמידיו של רש"י שקדמה לר"א בעל „הרוקח" ותלמידו ר"י „אור זרוע", שיאמר הנער „קדיש" בתרא בכל יום (מחזור וויטרי) ולא החזן „וקדיש זה אינו אלא לחנך את התינוקות" (שם, לאחר תפלת־מעריב). ומאחר שגם באשכנז, כפי היוצא מדברי „אור זרוע" שהזכרנו, היתום האומר „קדיש" הוא הנער היתום, קרוב לשער, שגם באשכנז מתחילה היה אומר „קדיש" בתרא שלאחר „במה מדליקין" ושלאחר „אין כאלהינו" נער מן הנערים, איזה שיהיה, ולא הבדילו בין יתום לשאינו יתום, ורק אחר־כך נתנו ליתום היתרון.

אולם השאלה, למה נתנו ליתום היתרון, רצה כנראה ר' אליעזר מורמשא לפתור על־ידי הודעתו, שמצא ב„תנא דבי אליהו רבא, דקטן האומר „יתגדל" מציל אביו מן הפורעניות" (א"ז, הלכות שבת). ובתנא ד"א זוטא (ולא רבא) מוזכר מעשה של ר' עקיבא שנזכיר להלן, בתור מאורע של ר' יוחנן בן זכאי, אבל לא נמצא שם, שהקטן הפודה את אביו מן הפורעניות אומר „יתגדל", אלא שאומר „ברכו". ונראה לי, שזכרונו של הרב הטעהו

והרכיב שני ענינים למאורע אחד. כי בילקוט שמעוני שהזכרנוהו נמצא (מעתיק תד"א מביאו שם, פ"כ, בסדר אליהו זוטא), שלעתיד לבוא יאמר זרובבל „יתגדל" והרשעים בגיהנם יענו „אמן", ואז יוציאו אותם משם. ובזכרונו של ר"א נתמזגו ענין זה ומעשה של ר"י בן זכאי הנזכר למעלה למאורע אחד ויצא לו, שהקטן הפודה את אביו מן הפורעניות באותו מעשה אומר גם כן „יתגדל". גם בעל „אור זרוע" רצה לפתור את השאלה, למה נתנו ליתום את היתרון. לדעתו, נמצא הפתרון במעשה בר' עקיבא שפגע באדם אחד, שכבר הלך בדרך כל הארץ, וזה ספר לו, שהעמיסו עליו עבודה קשה בתור עונש על חטאותיו, שחטא בחייו, וששמע, ש„אלמלא היה לו לזה העני בן, שהוא עומד בקהל ואומר ברכו את ה' המבורך ועונין אחריו ברוך ה' המבורך לעולם ועד, או יאמר יתגדל ועונין אחריו יהא שמיה רבא מברך, מיד מתירין איתו האיש מן הפורעניות". ובקש ר' עקיבא ומצאהו, שהיה ריק מכל מצוות שבתורה „ומל אותו ולמדו תורה וקריאת־שמע וי"ח ברכות וברכת המזון והעמידו לפני הקהל ואמר: ברכו את ה' המבורך, וענו הקהל: ברוך ה' המבורך לעולם ועד, יתגדל, יהא שמיה רבא" — ומיד התירו את המת מן הפורעניות. כי ממעשה זה יוצא, לדעת א"ז, שה„קדיש", שיאמר הבן אחר מות אביו, מציל את האב מן הפורעניות. והנה, לדעתנו, הוכחה זו אין לה יסוד. נראה הדבר, ש„יתגדל" הנזכר בספרי „אור זרוע" שלנו הוא טעות־סופר, שכן לא הוזכר „יתגדל" בתנא דבי אליהו (ס' אליהו זוטא, פי"ז) ולא במחזור ויטרי (סי' קמ"ד) ולא במנורת־המאור (כלל א', נר

א׳ ח״ב, פ״א), שכולם מביאים מעשה זה (בתנא דבי אליהו מוזכר מעשה זה בתור מאורע של ר״י בן זכאי, כאמור); וכן במס׳ כלה רבתי (פ״ב), שבה הוזכר מעשה זה בקצור, אמרו: „לכי גדל אוקמיה בבי כנישתא לברוכי בקהלה״. ובמלת „ברוכי״ לא כיונו ל„יתגדל״ שאינו ברכה. גם מה שהזכיר, שלמד ר׳ עקיבא את הנער תורה, ק״ש ותפלה וברכת־המזון, הטעם הוא — משום שלפני שלשה דברים אלו אומרים „ברכו״ (עיין ברכות, פ״ו). נראה לי, שלפני בעל א״ז היתה הנוסחא של מחזור ויטרי, שזו לשונה: „שאלמלא היה לו לעני זה בן, שהוא עומד בקהל ואומר ברכו את ה׳ המבורך והם עונין אחריו (ו)יהא שמיה רבא מברך, מיד מתירין״ וכו׳, וכן להלן: „והעמידו לפני הקהל והוא אומר ברכו והם ענו אחריו ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד, באותה שעה התירו״ וכו׳, שכן השתמשו לפעמים בסגנון „יהא שמיה רבא״ במקום „ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד״, מאחר שענינם אחד הוא 1). ודבר זה לא הכיר מעתיק נוסח מחזור ויטרי בספר „אור זרוע״ ומשום כך לא הבין מה שנאמר, שיענו „יהא שמיה רבא״ אחר „ברכו״, כי לפי מנהגנו עונים אחר „ברכו״ — „ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד״; וגם ממעשה זה עצמו להלן מוכח כן, ולפיכך תקן והציג בין „אחריו״

1) בספרי האזינו פי׳ ש״ו: „ר׳ יוסי אומר: מנין לעומדין בבהכ״נ ואומרין ברכו את ה׳ המבורך, שעונין אחריהן בשכמל״ו? — כי שם ה׳ אקרא הבו גודל לאלהינו, וממס׳ סופרים פי״ח ה״ח נראה שהיו עונין אחר ברכו לפעמים „יהי שם ה׳ מבורך מעתה ועד עולם״. ובכן קרוב מאד, שלעתים היו עונין אחר „ברכו״ גם „יהא שמיה רבא מברך״.

ובין „יהא שמיה״ את המלים „ברוך ה׳ המבורך לעולם ועד או יאמר יתגדל ועונין אחריו״. ובשביל כך הוכרח גם לתקן להלן ולהציג אחר „לעולם ועד״ — „יתגדל, יהא שמיה רבא״, אבל כאן לא עשה מלאכתו כראוי, כי היה צריך לומר: „ואמר יתגדל וענו יהא שמיה רבא״. על כל פנים, הוכחתו של בעל א״ז, שה„קדיש״, שאומר הבן, מציל את אבותיו מן הפורענות, תלויה על בלימה, כי במעשה הנזכר מדובר רק ב„ברכו״. אבל אף אם נקבל את דבריו של בעל א״ז, קשה להניח, ש„קדיש־יתום״ נולד לרגלי המעשה של ר׳ עקיבא. כי לפי זה לא יתברר, למה אמרו היתומים דוקא „קדיש״ שלאחר „במה מדליקין״ ושלאחר „אין כאלהינו״, שאומרים בשבת, ולא אמרו גם את שאר ה„קדישים״. גם נראה הדבר, שמנהג „קדיש יתום״ קדם לבעל ה„רוקח״ ובעל א״ז, כי שניהם מזכירים „קדיש יתום״ כמנהג, שמצאוהו כבר נוהג בימיהם, ולא כמנהג חדש. והם נותנים טעם לצמיחתו על־פי סברתם בלבד ולא מפי הקבלה 1), ולדעתי, אף מקורו של מנהג זה הוא במסכת־סופרים (פ״ט, ה״ב). שם ספרו, שהיו אומרים „קדיש״ שלאחר תפלת מוסף, שהיה אז, כנראה, „קדיש בתרא״, אחר הפגישה עם האבלים, בל״ס מפני שיש בו צדוק־הדין. אבל בודאי לפעמים היה אומר „קדיש״ זה אחד מן העומדים שם ולאו דוקא החזן, שהתפלל

1) בעל א״ז אומר על מנהג ארץ־מגוריו לומר „קדיש יתום״: „וכמנהגנו מסתברא משום מעשה שהיה, דמעשה בר׳ עקיבא״ וכו׳, וממלת „מסתברא״ יש ללמוד, שטעם המנהג הנזכר לא היה מקובל אצלם וחפשו אחר טעמים על־פי סברתם.

תפלת־מוסף 1); ולאט־לאט התרגלו לתת היתרון לאבל בנוגע לאמירת „קדיש" זה, מפני שעקר צדוק־הדין מוטל על האבל. וכשבא מנהג זה לארץ כנען ולאשכנז, פגש שם במנהג אחר, ש„קדיש בתרא" בשבת לאחר תפלת־מוסף היה ה„קדיש" שלאחר „אין כאלהינו" 2); והיו אומרים אותו הנערים מטעם שנתבאר למעלה, ומזה נולד המנהג, שהנער האומר „קדיש בתרא" יהא אבל, ולכל הפחות — יתום 3). ועל כל פנים באשכנז נתבטל המנהג לומר „קדיש" שלאחר תפלת־מוסף אחר הפגישה עם האבלים לפני בהכ"נ (עיין ברא"ש, פרק „ואלו מגלחין", ובטור י"ד שצ"ג). וסמכו בזה, כנראה, על פרקי ר"א, שדברנו עליהם למעלה, שלא הוזכר שם המנהג לומר „קדיש" אחר הפגישה עם האבלים. ומטעם דומה לזה התחילו לחייב את היתום גם באמירת „קדיש" שלאחר „במה מדליקין" בליל־שבת.

ואם נתעמק בדברים הנזכרים של מס' סופרים נמצא,

1) הגר"א גורס במס' סופרים, פי"ט: „לאחר שיגמיר החזן תפלה של מוסף הולך לו כל אחד ואחד אחורי דלתות של בהכ"נ... ואומר עליהם ברכה ואח"כ אומר קדיש". ולפי גירסא זו „אומר קדיש" מוסב על „כל אחד ואחד".

2) כנראה, לא היו אומרים במקומו של בעל מס' סופרים „אין כאלהינו" אחר מוסף.

3) האבלים, שהוזכרו במס' סופרים (שם), הם, כנראה, בתוך שבעה. אבל לא רחוק הדבר, שיש שחשבו, שבאבל סתם מדובר שם, שהוא כולל גם את האבל שבתוך י"ב חודש, וכשהונהג, שהאבל אומר „קדיש בתרא" שלאחר תפלת־מוסף, אמר אותו לפעמים גם האבל בתוך י"ב חודש.

שאפשר, שמאמר „ואח"כ אומר קדיש" מוסב על „ברכת־אבלים" בליל־שבת לאחר התפלה המוזכרת למעלה. כי דברי ר"א – כלומר, פרקי ר"א – שהובאו כאן בתור ראיה לאמירת ברכה זו, נשלמו כבר במלות „ואומר עליהם ברכה", באופן שמתקבלת על הדעת ההנחה, ש„ואח"כ אומר קדיש" ענינו — שאומרים „קדיש" אחר „ברכת־אבלים" שלאחר תפלת ליל שבת, כלומר, ה„קדיש", שאומרים אחר תפלת־מעריב, אומרים, במקום שיש אבלים, לאחר ברכת־אבלים; והוא היה באותם המקומות „קדיש בתרא". ומצד אחר יש לומר: מאחר שאף במה שקדם למאמר „ואח"כ אומר קדיש" לא הוזכרו דברי ר"א ככתבם, אלא שכבר משולבים בהם דברי בעל מס' סיפרים, לא רחוק הדבר, שמחבר זה הוסיף דברים בסוף דברי ר"א כדרך שהוסיף באמצעם, והמאמר „ואח"כ אומר קדיש" מקושר בדברי ר"א ולא במה שקדם להם. היוצא מזה, שאפשר, שבקצת מקומות, שהיה נוהג בהם המנהג של מס' סופרים שהזכרנו, היו אומרים „קדיש בתרא" בשבת אחר הפגישה עם האבלים בערב כמו בבוקר; או שרצו להחמיר על עצמם כדי לצאת מידי ספק בכונת המאמר שהזכרנו, או שחשבו, שדברי מס' סופרים סובלים — בדוחק — גם את ההנחה, ש„אח"כ אומר קדיש" מוסב גם על ברכת־אבלים של ערב וגם על של בוקר. וכשם שנולד אחר־כך המנהג ב„קדיש בתרא" שבבוקר, שהאבל היה אומר אותו, כך אירע גם ב„קדיש בתרא" שבערב. כשנתפשט מנהג הפגישה עם האבלים בשבת בבוקר באשכנז, כאמור למעלה, לא קבלו, אמנם, את המנהג הכרוך בו לומר ברכת־אבלים בשעת־הפגישה, וכן לא אמרוה שם

בערב אחר התפלה. לעומת זה קבלו את המנהג, שיאמר האבל בבוקר „קדיש בתרא". וכן הנהיגו אצלם את המנהג, שיאמר האבל בערב „קדיש בתרא". אבל, כמו בבוקר, לא היה כאן גם בערב ה„קדיש" שלאחר התפלה „קדיש בתרא", אלא זה היה ה„קדיש" שלאחר „במה מדליקין", שאמרו אחר תפלת־מעריב (עיין „רוקח"), שאותו אמר הנער. ובשביל כך קבעו גם בערב לאבלים, כלומר, לנערים האבלים, במקום ה„קדיש" שלאחר התפלה את ה„קדיש" שלאחר „במה מדליקין". לא יפלא בעינינו, שבזמן שלא היו בבית־הכנסת אבלים שבתוך שבעה, היה אומר את ה„קדיש" הנזכר אבל שבתוך שלשים או שבתוך י"ב חודש. ואולי גם יתום שלאחר י"ב חודש 1).

אולם בקרב העם נתקבל הטעם, שהוזכר ב„אור זרוע", לקדיש־יתום. ואפשר שעל־כן קבעו ל„קדיש" זה זמן של י"ב חודש, שהוא לדעתם של בעלי־המדרש, זמן משפט הרשעים בגיהנם. וכיון שלא יתכן, שיחשוב אדם את אבותיו לרשעים, קצרו אחרים את הזמן הנזכר לי"א חודש (תשובת הר"י מקורביל ב„דרכי משה" לטור י"ד, סי' שע"ו).

מאשכנז בא „קדיש יתום" גם לצרפת. כנראה נעשה דבר זה כבר בימי ר' יצחק מווינא, כי הר"י מקורביל (עיר בצרפת), בן דורו של הר"י מווינא, כבר ידע מנהג זה. ואפשר שנתפשט במקצת גלילות צרפתיים בדור הקודם לר"י מווינא, כי המלות

1) עיין ההערה הקודמת.

„ובצרפת ראיתי" שב„אור זרוע" אינן כוללות בהכרח את כל ארץ צרפת. בכל אופן מנהג זה בצרפת מאוחר הוא לדור, שנתחבר בו מחזור־ויטרי המקורי, כלומר, לדורם של תלמידי־רש"י. בצרפת קבלו אותו היהודים עליהם, כנראה, מטעם שנזכר בא"ז (אפשר שהטעם הנזכר בא"ז לא המציא המחבר עצמו וממציאיו הם בני הדור הקודם לו), ובשביל כך עשו כל „קדיש בתרא", שהיה אומר שם הנער, כלומר, גם „קדישים" של חול, ל„קדיש יתום". ומטעם זה עצמו התחילו גם היתומים הגדולים לאמרו לפעמים. ויש שהיו אומרים, שהיורד לפני התיבה יצא ידי חובת אמירת־קדיש, מפני שהש"ץ אומר כמה „קדישים". ובשביל כך ציה הר"י מקורביל לבנו, כשנפטרה אמם, לעבור לפני התיבה בתוך שלשים — לאחר ז' ימי־אבלות — בחול ובשבת. ועשה כן על פי דעת בעל־ה„רוקח" הגרמני (שם). אמנם, אפשר הדבר, שבצרפת עצמה לא היו רל המקומות שוים במנהגים אלה, כי במחזור־ויטרי מוזכרת בתור תוספת הידיעה שמשום מעשה של ר"ע „נהגו לעבור לפני התיבה במוצאי שבת אדם, שאין לו אב או אם לומר ברכו או קדיש" (שם, סי' קמ"ד), שמוכח מזה, שלא היו שם לא „קדיש יתום" אחר ולא תפלת־יתום אחרת. בזמן מאוחר צרפו את המנהג, לומר קדיש י"ב חודש על אביו ואמו שמתו, אל המנהג, שיעבור היתום לפני התיבה במוצאי־שבת („כל בו"), גם צרפו למנהגים אלה את המנהג, שמפטיר היתום בנביא כל י"ב חודש. ואף בזה סמכו, כנראה, על המעשה של ר"ע, שלפי דעתם הוא מכיל גם את הרעיון, שההפטרה בנביא הוא תקון לנפש־המת (שם). גם לספרד 1)

1) עיין ר' בחיי בן אשר, פרשת שופטים.

ואיטליה 1), חדר המנהג של „קדיש־יתום". לעומת זה לא יכול המנהג, כנראה, להתקיים בגרמניה, כי בזמן מאוחר אין אנו שומעים עוד עליו דבר בגרמניה. ה„טור" ור"ד אבודרהם תלמידו אינם מזכירים „קדיש־יתום" כלל; והרי סדר־התפלה שלהם הוא כמנהג גרמניה. ואף אם עובדה זו אינה מעידה על כל ארץ־גרמניה, על כל פנים מעידה היא על חלק חשוב ממנה, שבזמן ההוא לא היה „קדיש יתום" נוהג בו.

והנה ידוע הדבר שעוד בימים קדמונים היו נוהגים קצת בני אדם להתענות בכל שנה ביום שמתו בו אביהם או אמם (עיין רש"י, שבועות כ', ושלחן־ערוך, יורה דעה, שע"ח ד'). במרוצת הזמן חשבו בודאי, שתענית זו היא תקון לנפש־המת. ובכן כשהתחילו להאמין, שאף ה„קדיש" הוא תקון לנפש־חמת, היו אומרים אותו גם ביום שמתו בו האב או האם, מפני שגם באופן אחר השתדלו אחדים לכפר על נפשותיהם ביום ההוא. ומטעם זה היו נוהגים גם לירד לפני התיבה ביום ההוא.

ויש לדעת, שהרעיון שהמתים צריכים כפרה הוא ישן נושן וכבר בס' חשמונאים ב' י"ב נ"ח מצינו, שבימי החשמונאים הראשונים הביאו קרבן לכפר על נפשות המתים. ובספרי שופטים פי' ר"י דרשו את המקרא כפר לעמך ישראל אשר פדית: „כפר לעמך אלו החיים, אשר פדית אלו המתים, מלמד שהמתים צריכים כפרה". יוכל היות שבאור זה היה רווח כבר בימי החשמונאים הראשונים ומכאן למדו להביא את הקרבן האמור. באמת „אשר

1) עיין במהרי"ק וב„אגור". ואלה המחברים ישבו באיטליה.

פדית" מוסב על כלל ישראל, שנחשב לגוף אחד המקיף את כל הדורות של האומה בעבר ובהווה ובעתיד עד שבצדק אפשר לחשוב בהווה את העם, שחלק ממנו יצא ממצרים, שנפדה משם למרות מה שיוצאי מצרים לא נמצאו אז כבר בארץ החיים. ומה ראו החכמים לפרש הכתוב האמור באפן אחר? עובדה זו תתברר לנו, אם נזכור מה שהעיר כבר אחד העם, שבתקופת התורה אמנם נחשב העם כאמור לאחד בכל דורותיו והפרט נראה כאבר של גוף האומה ובעבור זה מבטיחה התורה שכר המצוות לאומה בכללה ואל אושר האיש הפרטי לא תשים לב ועליו להסתפק בטוב שיגיע לו בתור חלק מאומתו. ברם אחר חורבן הבית הראשון כאשר התמוטטה הצלחת הכלל במדה זו, שגם טובי האומה לא יכלו לקוות עוד, התחילו בני עמנו להתאונן על גורל האיש הצדיק האובד בצדקו. כשהצלחת הכלל לא יכלה עוד להלהיב ולרומם את הלב, זכר פתאום היחיד, שמלבד חיי הכלל יש עוד חיים מיוחדים לו לעצמו וכי גם בחייו אלה הוא חפץ עונג ואושר. ובתור תשובה על הפרובלימה הזאת נולד הרעיון, שהעולם הזה הוא כפרוזדור לפני העולם הבא ובו גם הצדיק יאכל פרי מעלליו. לרגלי השנוי המתואר, שנעשה בלב העם הביטו גם על דברי התורה בעינים אחרות. לא יכלו לדוגמא להבין את הכתוב „האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם" במובנו האמתי היינו ש„להם" כולל את כל האומה, ואם תפול האדמה בחלקם של הבנים, הרי זה כאלו נחלו אותה האבות, לפי שלא הרגישו את עצמם קשורים באומתם במדה זו שלא להבדיל בין חלקיה השונים ומשום כך הבינו את המלה „להם" ככתבה, לאמר לאבות והביאו מכאן ראיה לתחית

המתים. מתוך שנוי ההרגשה האמור הבינו ג"כ בתחלת תקופת החשמונאים את הפסקא „כפר לעמך ישראל אשר פדית". לא יכלו אז להבין את הכתוב כפשוטו, מכיון שהרגישו אז את ההבדל שיש בין העם שיצא ממצרים ובין אלה שחיו בזמנם, ואחרי שמן הנמנע היה בעיניהם, שעל אלה אמרה תורה „אשר פדית" ראו בבטוי זה רמז ליוצאי מצרים, שכבר נאספו אל אבותיהם ויצא להם איפוא, שהמתים צריכים כפרה.

כפי האמור בס' חשמונאים ב' קשורה הכפרה על נפשות המתים באמונה בתחית המתים, שכן אמרו שם (נ"ט ס') (על פי תרגום זקיל פרנקל) „כי לולא האמין, כי יעיר אלהים את רוחו על כל ישני עפר, כי עתה תפלתו תועבה לכפר בעד המתים ובזאת הזכירם כי נוצר ה' את חסדו לכל המתים באמונתו ולמיחלים לחסדו". לפי זה מטרת כפרת המונים הוא לעשות אותם נשויי פשע בשעה שיקומו לתחיה.

הרעיון, שאפשר לכפר על נפשות המתים, בא אח"כ לידי בטוי גם בבחינת יורשי גיהנם. בפסיקתא רבתי אמרו: „שמא תאמר כיון שירד לגיהנם אין לו תעלה, כיון שמבקשים עליו רחמים זורק אותו מגיהנם כחץ מן הקשת". ובירושלמי סנהדרין (פ"י ה"א) אמרו על עדת קרח שירדו שאולה, שמשה התפלל עליהם ולדעת אחרת שחנה התפללה עליהם, שהיו שוקעים ויורדים עד שהתפללה היא עליהם. האגדה צעדה אחר כך צעד אחד הלאה והחליטה, שיש ביד הצדיקים לאחר מותם לשנות גורל הרשעים לטוב, שכן מסופר שר' מאיר השתדל לאחר מותו, שאלישע אחר ימורקו עונותיו וינחול עולם הבא ובשביל זה העלה עשן מקברו ור' יוחנן

השתדל אחר מותו שיותרו על יסורי אחר ומשום כך פסק העשן מקברו (חגיגה ט"ו ע"ב). מן הרעיון הזה הסתעף רעיון אחר, שהרשעים הנמצאים בגיהנם יכולים לפדות עצמם מיד שאול, שכן אמרו במדרש (הובא בסדר רע"ג בקדיש של יחיד אחר קדושא דסדרא והבאתיו כבר למעלה) „לעתיד לבא... מביא הקדוש ברוך הוא את התורה ומניחה בחיקו ועוסק בה בטומאה ובטהרה באיסור ובהיתר בהלכות ובאגדות ואומר דוד שירה לפני הקב"ה ועונין אחריו הצדיקים אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא יתברך מתוך גן עדן ופושעי ישראל עונין אמן מתוך גיהנם מיד אומר הקב"ה למלאכים מי הם אלו שעונין אמן מתוך גיהנם אומר לפניו: רבש"ע! הללו פושעי ישראל שאעפ"י שהם בצרה גדולה מתחזקים ואומרים לפניך אמן. מיד אומר הקב"ה למלאכים פתחו להן שערי גן עדן ויבאו ויזמרו לפני שנאמר פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים, „אל תקרא שומר אמונים אלא שאומר אמנים". יש כאן נטיה מן הרעיון הקדום, שאת המצות אפשר רק היום לעשותן ולא למחר לעשותן (ע"ז ג' וד') 1). אך הבאור הדרושי בכתובים „ביום ההוא יושר השיר הזה בארץ יהודה" וכו' (ישעיה כ"ו) גרם לצמיחת רעיון חדש. מצד אחר יצר הרעיון של אפשרות הכפרה על המתים את ההשקפה, שהבן ע"י מעשיו הטובים יכול להקל מעל אביו המת את ענויי גיהנם כמו במעשה בר' עקיבא

1) גם בע"ז ג' נמצא באגדה סתירה לרעיון „היום לעשותם ולא למחר לעשותם" והתשובה דחוקה, כי באמת יש לפנינו חלוקי דעות.

שהזכרנו 1). כנראה נובעת דעה זו במקצת מתוך הרעיון. שהבן מזכה אבא (סנהדרין ק"ד). שהובן שלא כהוגן (השוה פול בספרו הנזכר צד 103). וכבר אמרתי שעל ידי הבנה מוטעת נולדה המסורת, שבאותו מעשה אמר הבן ברכו או קדיש.

אולם גם בזמן מאוחר היו כאלה, שהבינו את הכתוב „כפר לעמך ישראל אשר פדית" לפי פשוטו, אבל המתים אי אפשר לפדות, וברוח הזה נאמרה ההלכה, שגוזל הגר ונשבע לו ומת והיה מעלה את הכסף והאשם לכהנים ומת, ינתן הכסף לבניו והאשם ירעה עד שיסתאב (ב"ק פ"ט מי"א), מפני שאין כפרה למתים (עיין רש"י ב"ק ק"י ע"א). וכן אמרו: חטאת שמתו בעליה תמות (תמורה פ"ד מ"א) וברוח הזה אומר ר' ישמעאל (יומא פ"ו ע"א), שמי שיש חלול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות וביום הכפורים לכפר וביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרק, שנאמר: ונגלה באזני ... אם יכופר לכם העון הזה עד תמותון, ז"א עבירה היותר גדולה מיתה ממרקת ואין כפרה לאחר מיתה. וכן אמרו היום לעשותם ולא למחר לעשותם ואי אפשר איפוא למת לשנות מצבו לטוב ע"י מעשיו הטובים.

---

1) נראה, שכונת המספר היא לומר, שאותו בן הלך בדרך הישרה. במס' כלה רבתי פ"ב מוזכר, שמלו ר"ע ואוקמיה בבי כנישתא לברוכי בקהלא. ובמקום אחר נאמר, שלמדו גם ק"ש וברכת המזון. ודומה שהעמידו „לברוכי בקהלא" ולא להתפלל, לפי שהתפלה באה לשם השגת איזה דבר ואילו הברכות נובעות מתוך הכרת גדולת ה' ואהבתו. יוכל היות, שבנוסחאות שכתוב בהן שהבן אמר ברכו והקהל ענה ברוך ה' המבורך, יש לראות באור למלים „לברוכי בקהלה" שבמס' כלה רבתי, שהיו לפני בעלי הנוסחאות החן. אך אותו הבאור מצמצם אולי הכונה יותר מכדי הצורך, כי „לברוכי" אפשר שכולל גם ברכות אחרות.

מאידך גיסא יוצא מן הספרי האזינו פ' שכ"ט, שאין לו כח לאדם לזכות את חברו, שכן נאמר שם: „ואין מידי מציל אין אבות מצילים את הבנים, לא אברהם מציל את ישמעאל ולא יצחק מציל את עשו. אין לי אלא אבות, שאין מצילים את הבנים, אחים את אחים מנין? ת"ל אח לא פדה יפדה איש, לא יצחק מציל את ישמעאל ולא יעקב מציל את עשו ואפילו נותנים לו כל ממון שבעולם, אין נותנים לו כפרו, שנאמר אח לא פדה יפדה איש ולא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם וחי לעולם, יקרה היא נפש זו, שכשאדם חוטא בה, אין לה תשלומים 1). אמנם מצינו בתורה שאלמלא היו לאנשי סדום עשרה צדיקים בתוך העיר היתה נמלטת כל העיר מן ההפכה. אך הצלה זו לא היתה פדיון נפש החוטאים אלא התמלטות במקרה, מפני שאי אפשר היה להציל את הצדיקים בדרך אחרת ואפשר שהרשעים היו נענשים באופן אחר. במובן זה נאמר בבראשית רבא בראש פ' תולדות, שאברהם ניצל מכבשן האש, לפי שיעקב עתיד היה לצאת ממנו.

חדורי הרוח הזה מתנגדים לרעיון שאפשר לפדות את המת מענוייו ע"י תפלה. ר' אברהם ב' חייא הנשיא אומר בספרו הגיון הנפש צד 32: „כל החושב על מעשה בניו ובני עמו, שהם עושים בגללו אחרי מותו ומתפללים בעדו שהם מועילים לו מחשבות

---

1) סנהדרין ק"ד אמרו ברא מזכי אבא ואבא לא מזכי ברא ומשום כך לא מנו את אמון מפני כבודו של יאשיהו וכבודו של חזקיה לא מנע אותם ממנות את מנשה. וכנראה סמך התלמוד על הספרי האומר, שהאב אינו מציל את בנו ואינו אומר את ההפך. אך באמת מחליט הספרי בכלל, שכשאדם חוטא בה (בנפש) אין לה תשלום(י)ם.

בדויות הוא ותוחלת שוא בעיני כל החכמים וכל אנשי מדע". ואברהם הורויץ כותב בספרו: יש נוחלין צד 35: „האב יצוה לבניו להחזיק באיזה מצוה ואם מקיימין אותו נחשב יותר מן הקדיש 1). ואם כך אפילו יש לו בת יש לו תקנה זו דקדיש זה אינו תפלה שיתפלל הבן על האב לפני ה' שיעלהו משאול אלא זכות ומצוה היא למת כשבנו מקדש השם ברבים והקהל יענה אחריו: אמן יהא שמיה רבא מברך".

לבסוף כדאי עוד להזכיר דעת ר"ש קלוגר בנדון שלנו. הוא צוה לפני פטירתו בזה"ל: „מבקש אני מבני שיחיו ומזוגתי לראות ולהשכיר לי עוד ירא שמים ותלמיד חכם לומר אחרי קדיש חוץ בני שיחיו לאוי"ט. ולמסור לאיש ההוא ספר אחד מספרי על תורה ואגדה איזה ספר שיוכל לקרות בו ויעיין בו בכל יום מעין הפרשה ולומר איזה דבר בשמי בכל יום לפני שום אדם" וכו' (שם). חדוש גדול הוא שחדש ר"ש קלוגר שדרש שיאמר אחר „קדיש" אחריו חוץ מבניו. כי נוהגים למסור אמירת „קדיש" לאיש שאינו בן המת רק בזמן שזה לא השאיר בנים אחריו. ראה מה שכתב י. אוברמיר בספרו Modernes Judentum ע"ד מנהג אמירת „קדיש" בעיר פירט.

---

1) בית רידב"ז ח"ב ירושלים תרס"ח הובאה צוואה לבנים: „לאחר אריכת ימי תזהרו ביום שתאמרו קדיש ללמוד דף גמרא בזה היום ואם תחיה ח"ו איזה סבה ותבטלו את השעור הזה תזהרו מאד מאד שלא לאמר קדיש בזה היום כלל, כי לא תעשו נחת רוח לנשמתי באמרכם קדיש בלא למוד דף גמרא בזה היום" (הורויץ: ס' הקדיש עמוד 22).

ספרים טובים בזול.

	zł .gr.
א. ספרי למוד ועזר	
אור תורה קורס נמוך ללמוד דת ישראל בבתי"ס ובבית	-.75
בית הנתיבות ספר למוד לדבור העברי וחמר לשיחות עם מלון	-.90
דבר היטב תקון השגיאות השגורות בדבור	-.15
דקדוק הלשון העברית שטה חדשה ללמוד הדקדוק	-.75
המנורה חוברות להשתלמות בשפה העברית עם תרגום גרמני כל חוברת	-.20
יומנים לבתי"ס ולקורסים עברים לשנה	2.-
מגלת אסתר מדויק היטב עפ"י המסורה	-.10
„ „ עם תרגום סורי (פשיטא) ובאור התרגום ופי' המקרא	-.25
מבא התלמוד סקירה כללית על תכנית התלמוד מאת הרב חיות	1.50
מדינה וחכמיה תולדות סופרי גליציה מימי מנדלזון עד היום	8.-
משניות פסחים עם באור מדעי ומבוא גדול מאת צבי קארל	2.-
„ תגיגה כנ"ל	1.-
פרקי אבות בתרגום פולני	-.30
קוצו של יוד ליל"ג עם מבוא ומלון מאת דר. א. גוטמן	-.75
ב. ספרי מקרא לילדים ולנערים.	
בימי החפש חזיון בשתי מערכות מאת ש. גוטליב	-.15
בת יפתח „ „ „ רובינשטין	-.25
דמיונות ואגדות מאת ש. חריף שתי חוברות א	-.25
הנסיעה בכיסי בגדי מונולוג מאת ג. זיגל	-.15
הקורא הקטן ספורים חזיונות ושירים א — י"ב	1'-
יוסלי טנלשר ספור מאת ראובן פאהן	-.80

יעקב ועשו חזיון בשתי מ רכות מאת מ. פלד –.30
מי־קומי ספורים בשפה קלה מאד מאת נ. מיפלב –.40
מצא מין את מינו חזיון בשתי מערכות ע"י עגלון –.30
מה הוא ביאליק חרקטריסטיקה מאת צבי שרפשטין –.30
פרה שעלתה השמימה ספור מאת נ. זיגל –.10

רק דוקטור קומדיה במערכה אחת מאת שלום עליכם –.30
שאול ודוד חזיון בארבע מערכות מאת משה פלד –.30

ג. שונות

הקדיש מראשית יצירת תפלה זו עד שקבלה את הצורה הנכחית מאת צבי קארל 2.–
המטורף חזיון מאת י. גורדין –.50
שלמה לויזון ציור תרבותי - תולדתי מאת ראובן פאהן –.30
ימים דובבים שירים מאת אנדה פינקרפלד –.75
ספר היובל של „הצפירה" לשנת תרע"ב 1.–

מחירים אלו הם אחרי הנחה של ששים אחוז ויותר. את הכסף אפשר לשלוח גם בבולי דואר או ע"י פ.ק.א. קטלוגים נשלחים לכל דורש.

Naftali Siegel Lwów skr. poczt. 121. P.K.O. 503.448

REVUE DE ETUDES JUIVES Paris

אויגוסט 1925:

— — — חקירת המשנה נתעשרה בעבודה יסודית ומדעית. — — — על יסוד חקירות יסודיות ובקרתיות במקורות עלה ביד המחבר לגלות מקומות בלתי מובנים ונעלמים מעין המבארים הקודמים ובצדק יוכל לאמור: מקום הניחו לי להתגדר בו. — — — בשלטו בחמר שלטון בלתי מוגבל הוא חוקר את יסודות ההלכה שבמשנה ועלה בידו לפתור את הסתירות המדומות שבין המשנה הבריתא והגמרא. פה ושם הוא מציע השערות שונות שמתוכן ועל ידן הוא מפיץ אור על מקומות סתומים.

ספר זה שאין דוגמתו בתור ספר למוד לגמנזיות עבריות, סמינריונים למורים וקורסים לתלמוד הנהו מענין מאד ומועיל גם לחכמים העוסקים בתלמוד.

הרב דר. לוי פרינג.

„HAOR" ORGAN NAUCZYCIELI REL. MOJŻ. LWÓW KWIECIEŃ 1925:

— — — למרות התכן המדעי עלה ביד המחבר להקל למצין לחדור לעצם הענין, בהשתמשו בסגנון נוח וקל; הוא מושך את לב הקורא כי הכל שם מקורי ומאיר אור חדש על יצירה עברית זו. — — — בתור פדגוג מצוין ידע לבאר כל מלה ומשפט ומתוך כך הקל את הבנת הפנים. ההערות כתובות בשביל אלו המתעסקים בחקירת המשנה. החצוניות, הדפוס הניר והכריכה אסתטיים הם.

שם טוב.

„HATIKWA"

אורגן של הפדרציה הציונית בבלגיה:

הרשם הראשון שמקבלים ממלאכתו של מר קארל הוא, שהוא ספר פשוט של תלמודי. שפתו מזכירה אותנו את זו של הרבנים ונבדלת הימנה בזה שחקי הדקדוק נשמרים בה. אך כאשר נחדור אל תכן הפרושים מתגלה לפנינו חבור כלו מדעי הנוקב ויורד עד התהום.

קארל הוא בעל ידיעות רחבות החל ברמב"ם וגמור בגלהויזן ואותן הוא מרצה בקלות נפלאה. אינו מניח שום שאלה השיכת לענין בלי חקירה מדעית.

ס. קפלן.

המחירים הוזלו ב75%!

	במקום	רק
מסכת פסחים 182 עמודים מכ׳	8 זהובים	2.
„ חגיגה 78 „	4 „	1.

הזמינו תיכף:

NAFTALI SIEGEL

LWÓW, SKR. POCZT. 121.

KONTO CZEKOWE 503.448.

POLAND —— **POLOGNE**